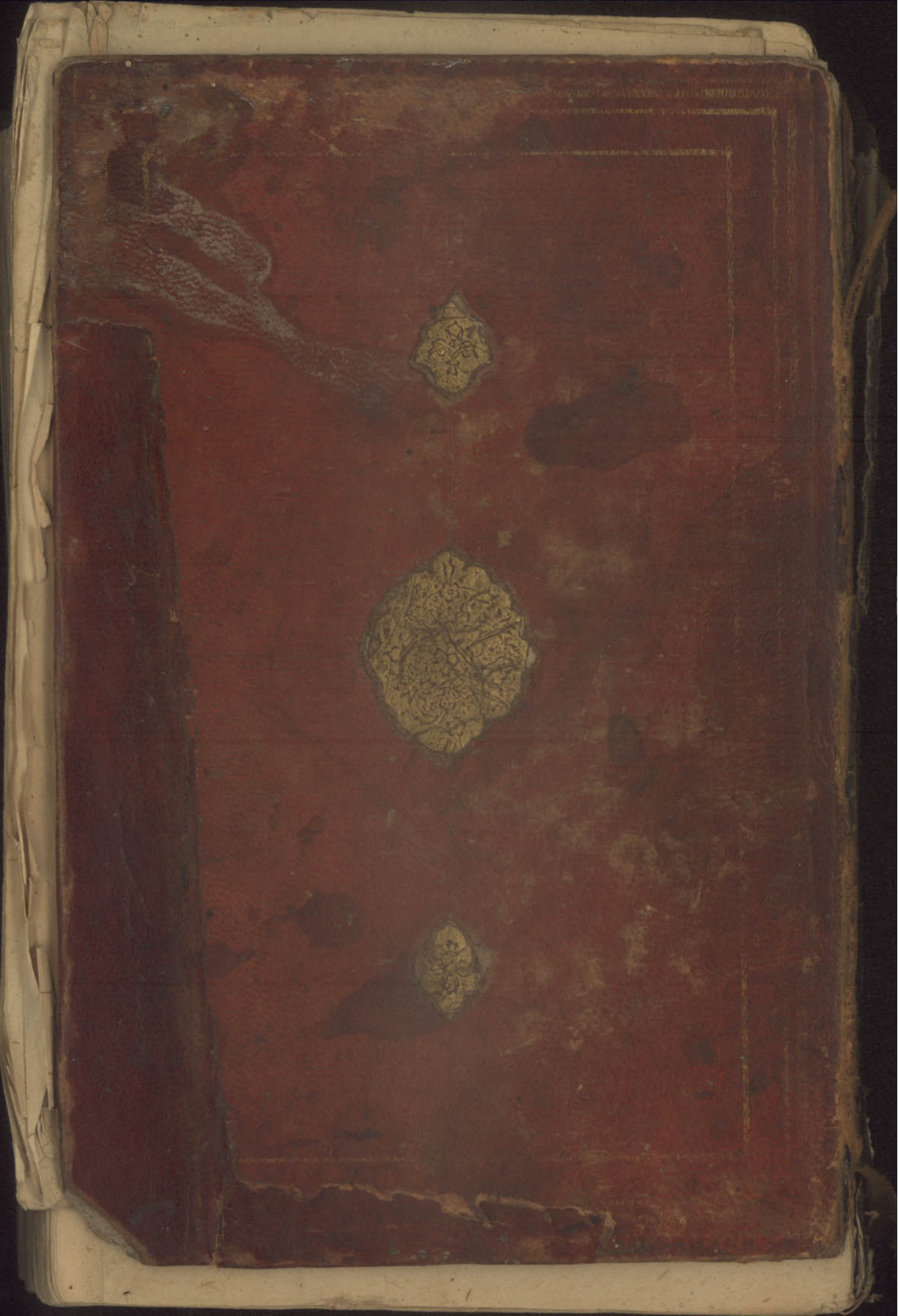




للحساب

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible] والصلوة على محمد وآله قد وقع تتميم هذا الكتاب

حمد الله [illegible] التصنيف [illegible] الملك

المستطاب [illegible] العارف [illegible]

[illegible] الحساب والجبر [illegible] العدد [illegible]

الاول [illegible] الجليل [illegible]

[illegible]

والحمد لله وحده

كتاب كحل الابصار لاولى البصائر والانظار القادسات على كتاب الاشارات والمحاكمات

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

سبحانك اللهم يا قيوم الوجود ويا فايض المجد والجود ايدنا بنورك لنخرج من حضيض ظلمات ابداننا الى مشاهدة انوارك وخلصنا عن عسق الطبيعة لننتهض من مراقد غفلة جهالاتنا الى معاينة اضوائك والهمنا رشدك الى مناهج تنبيهاتك واهدنا الى عيون الحكمة باشاراتك واشفنا شفاء عاجلا عن سقم الشبهات بسطوع براهينك ونجنا عن ظلمات ليالى الاوهام والخيالات بنور عرفانك ربنا اطلع علينا من مطالع انوارك لوامع سكشف بها بدايع اسرارك يا غاية الغايات ومنتهى الطلبات يا مسكن الارض ومحرك السموات صل على شمس سماء الرسالة محمد الذى اشرقت انواره على قلوب الطالبين باشاراته واستنارت ابصار اولى البصاير ببشاراته وخصص اللهم عترته الطاهرة باكمل اشراقك واولياءك الراشدين الى ابواب اتم انوارك اما بعد فان افقر عباد الله الى رحمة ربه الغنى احمد بن زين العابدين العلوى يجلو على اذهان ارباب العظام العالية ويتلو على اسماع اصحاب الحكمة المتعالية الذين تفجرت ببيانهم

انهار عيون التبيان وتعطرت بانفاسهم ازهار فنون الاكوان ان شاهق المعرفة اشمخ من ان يطير اليه كل طاير وسرادق البصيرة احجب من ان يحوم حوله كل سائر فلذا ان من فاز بنور فكره ملكوتيه وفطرة لاهوتيه ونفاسة و استقامة سيرة اغنى بعض اجله اخوان الصفا واعزم خلان الوفا لا زال كاسمه هاديا الى حقايق الحكمة ودقايق العظام الح على مرة بعد اخرى وكرة بعد اولى لان اتصدى لتلخيص ما انقوى فى عنفوان الشباب من تعليقاتى على كتاب الاشارات من حل معضلاتها وكشف مشكلاتها والاشارة الى ما يرد على الناظرين فيهما من العلماء الاعلام والاجلاء الكرام والحكماء العظام الذين هم اصحاب الحكمة البارعة والقريحة الثاقبة الوافرة فانجحت مسئوله واسعفت مامولة فهذبته من الزوايد واضفت اليه من الخرايد والفوايد جما غفيرا اذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا اما قد آنست بعين البصيرة من دوحة الشجر الاخضر الطورية نارا ونورا واقتبست عن فوحة الشجر الازهر النورية قرارا وسرورا ها انا اتيكم بشهاب قبس لعلكم تصطلون وذا انا انا جيكم عن ظلمات اللبس فمتى تتاملون ولعمرك هذا اقتباس يزول معه الالتباس ولشانك هنا قياس لا يقاس بالمقياس قد صرفت وكدى وبذلت جهدى حتى وصلت غاية جدى واتصلت بنهاية مقصدى شعر تبصر صاحبى فى جهى زمانا :: نرى اليونان فى نجوى عيانا ولما جاءت تبصرة للمستبصرين وتذكرة للمتدبرين من اصحاب الاعتبار فسميتها بكحل الابصار يقلب الله الليل والنهار ان فى ذلك عبرة لاولى الابصار والمرجو من

أرايت ثم

الناظرين ان ينظروا فيه بعين الاعتبار بعد ان يتجانبوا عن سلوك مسلك الاعتساف
فان الحق احق بالانتصار واني كنت ادخرت هذه الاسرار عن الاحيار فضلا عن الاشرار
العارفين الحق بالرجال وبتقادم الازمنة والآجال مستندا لهم قائلا لاجلهم ما قاله
الحكيم الغزنوي في المثنوي نظم چونکه احوال زاد لکین وراست یوسفم در قعر چه
اولیتر است وايضا انها لما كانت انوار ملكوتية يضن بها فكيف تعرض عليها خوفا
من الاشتهار رحمة عليها من الاعتبار في الاقطار الا ان كثرة شفقتي على الطالبين
لمناهج اليقين بمسالك التوفيق الشاربين لرحيق التحقيق من كاس التصديق اعلنت
هذه الاسرار الشريفة الالهية ليستضي بشروقها اقاليم العقول بالوصول الى مغزاها
واظهرت هذه الانوار الالهية الملكوتية وكشفت من استار اسرارها ليهتدي
بها من تاه في عويصات عبارات اكابر الحكماء الفحول ومعضلاتها في نيل مبتغاها
فان افتخرت فيما انعمت علي وقد امرت واما بنعمة ربك فحدث اسالك اللهم
الاقتداء باوليائك والتوفيق لشكر ما اسبغت علي من عطاياك واجعلني بفضلك
ممن لا ينظر الا اليك ولا يرغب الا فيما لديك ثم ان ابتدا الشروع في تصنيفه كان في
منتصف شهر الله المعظم رمضان المكرم سنة خمس وثلثين بعد الالف من الهجرة
واختتامه في اوايل سنة ست وثلثين بعد الالف والحال الحال الافصاح والآن ان
الانشراح والتوفيق من الله فالق الاصباح قال المص هذه اشارات الى اصول
وجمل من الحكمة الخ لا يخفى ان في هذه العبارة اشارة بل دلالة على ان المنطق ليس

من الحكمة بشهادة ما وقع عنه في اول هذا الكتاب بقوله اني مهد اليك في هذه الاشارات
والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها
وتفصيلها مبتدا عنه الى علم المنطق ثم انه بعدما فرغ منه وشرع في هذا المقام قال
هذه اشارات الى اصول وجمل من الحكمة ومن الظاهر عنه ان الحكمة التي وعد بها
في اول هذا الكتاب بانيانها هو الذي اشار اليه ههنا سيما انه قال اني مهد اليك
في هذه الاشارات ولم يقل اني مهد اليك هذه الاشارات والعجب من الشريف المحقق
انه حكم بان الظاهر من هذا الكتاب ان المنطق من الحكمة على ما نص عليه في حواشيه
على مطالع الانوار حيث قال كلام الرئيس في اشاراته مبني على هذا القول فالمحقق
الرباني العلامة الدواني في حواشيه القديمة والجديدة عليه قد اتى بامثلة عديدة
لا موافقة لها معه اصلا مثل قول القائل ان هذا الكتاب في الفقه فانه يتبادر عنه
ان تمامه فيه بهذه العبارة ان وجه بناء كلامه على هذا القول هو ان قوله اني مهد
اليك في هذه الاشارات الى اصول وجمل من الحكمة والمتبادر منه عرفا ان المذكور
فيه كله من الحكمة فانك اذا قلت هذا الكتاب في الفقه لم يتبادر منه الا ان جميع
مقاصده مقاصد ذلك العلم اذ لو كان بعض مقاصده الكلام مثلا لقيل في المتعارف
انه كتاب في الكلام والفقه انتهى وقد علمت انه ليس على ما قاله الشيخ في اول هذا الكتاب
كما يظهر بنظر الصواب على انه قد صرح عنها في غير موضع من بحث القياس عن الشفا
قال المحاكم ان الاصل مقدمة كلية يصلح الخ لعل المراد بالاصل ههنا هو المقدمة

المعلومة المنتجة للشيء وبالفرع ما يحصل منها لا مطلقا ولا اعتبار لوصف
الاصالة والفرعية حتى يرد عليه ما ذكره الفاضل الشيرازي بقوله اقول الفرع
يضايف الاصل ومعلوم ان احد المضايفين في تعريف المضايف غير جائز لان المتضايفين
كانا معا في التعقل والمعرف واجزاؤه متقدمة على المعرف في التعقل انتهى وهذا
كما ترى ثم ان من الجائز ان يقال ان قوله حتى يخرج الفرع بيان غاية التعريف لا جزؤه
ثم ان فيما وقع عن الحاكم بقوله يصلح اشارة الى ان تسميتها بالاصل وما يراد فيه باعتبار
هذه الصلاحية فيكون من الامور التي اعتبرت فيها الاضافة فلذا قال المحقق
الدواني وظني ان هذا القيد مخصص في الواقع وان القاعدة هي المقدمة الكلية التي
يصلح ان تكون كبرى للصغرى السهلة الحصول لا المقدمة الكلية مطلقا فان المبادي
التي يحتاج في استعلام احوال الجزئيات منها الى انظار دقيقة زائدة على ما
يحتاج اليه في تلك المبادي لا تسمى اصولا وقواعد بالنسبة اليها فلا يقال كون النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مثلا قاعدة بالنسبة الى كون زوايا المثلث
مساوية لقائمتين بل لا يقال المقدمة القائلة بان الامور المتساوية اذا زيدت عليها
امر واحد فهي مع الزيادة متساوية اصل بالنسبة الى هذا الحكم مع كونه من مبادئه
القريبة وذلك لان هذا الحكم يفتقر الى انظار دقيقة والذي يظهر من تتبع
موارد الاستعمالات ان القاعدة هي المقدمة الكلية التي تسهل تعرف احوال الجزئيات
منها وح يظهر معنى القيد وفائدته ومن ههنا ظهر بطلان ما ذكره الفاضل

الشيرازي بقوله ولو بدل المقدمة بالقضية لكان احسن لان كون الشيء مقدمة انما
يحصل بعد جعله جزء الحجة والمراد بالصغرى والكبرى ما يكون جزء الدليل او ما يكون
جزء التنبيه لتناول الاصول والقوانين المنطقية التي تكون جزئياتها كاصولها
بديهية كقولهم كل موجبتين كليتين من الشكل الاول ينتج موجبة كلية فان جميع
جزئيات هذا الاصل بديهية ولهذا كانت العلوم المنتظمة المتسقة كالهندسة و
الحساب التي تكون براهينها واقعة على الهيئات الجزئية البديهية الانتاج لا تحتاج الى
القواعد الكلية المستنبطة هي فيها زيادة احتياج لكن قد نبه عليها بهذا الاصل
للاصولية انتهى وهذا كما ترى بعد ما قررنا من ان المراد من الاصول والجمل ما ذا على انه
لا يناسب لاشارات الاصول على ما ذكره الحاكم وبالجملة ان اصول هذين العلمين الطبيعي
والالهي ليست من قبيل ما ذكره ذلك الفاضل كما هو المقرر ولا يلزم كون جميع القواعد
المنطقية اصولا على ما ذكرناه ثم ان الحاكم ذكر هذه العبارة ولما كان التفاصيل كالاصول
للجمل والجمل كالفروع فيه مناقشة لفظية قال الشريف المحقق لما كان معظم الغرض
من الاصول فروعها ومن الجمل تفاصيلها وكان التفريع محوجا الى نظر زائد وتجشم
جديد بخلاف التفصيل كما تقرر في اول الكتاب ناسب الاشارات الاصول والتنبيهات
الجمل انتهى وهذا كما ترى فلذا اورد عليه المحقق الدواني انه لم يقتضي كون الاشارات
مناسبة للفروع لا للاصول والتنبيهات للتفاصيل لا للجمل بل يقتضي مناسبة الاول
للتفريع لا للفروع انتهى وعرضه ان ظاهر هذا الكلام يدل على مناسبة الاشارات

للفروع والتنبيهات للجمل وهذا الايراد وارد عليه لان عبارته لا تفي به ومن ههنا لا يرد
عليه ما اورده الفاضل الشيرازي بقوله انه لا يذهب على الناظر فيه ان مقصود القائل
بيان مناسبة الاشارات للاصول والتنبيهات للجمل باعتبار الغرض المقصود انتهى
وهذا كما ترى انه لا ينافي ما اورده ذلك المحقق على ما قررنا من اقتضاء ظاهر عبارته
خلافه وقوله ولما كان معظم الغرض من الاصول الخ لا ينافي ما اقتضاه مجموع كلامه
بظاهره لما بينا آنفا مع ان ما ذكره في بيان مناسبة الاشارات للاصول يصلح ان
يكون ذلك بحسب المجاز حيث ان الغرض من الاصول الفروع وما اورد عليه
المحقق الدواني من انه يقتضي مناسبة الاشارات حقيقة للفروع لا للاصول بحسب
الحقيقة فليتدبر فيه ثم ان الشريف المحقق ذكر ان سهولتها اما لانها يحمل على ما هو
جزئي له وذكر انه مطرد السهولة بحث ثم اورد على المحقق الدواني بقوله اقول لا
علاقة بين الدليل المذكور وبين السهولة اصلا فان حمل الكلي على جزئياته قد يكون سهل
الحصول وقد يكون متعسرا وكذا حمل الجزئي على الكلي قد وقد وكذا حمل المساوي على
المساوي على ان الصغرى قد يكون حمل الجزئي على الكلي كقولك بعض الحيوان انسان
وكل انسان ناطق ثم المحقق الشريف بعد ذلك الوجه من الاستدلال تصدى لوجه آخر
بقوله واما لانها حكم على المخصوص والاصل يتناول اشياء متعدده وفيه ايضا
تأمل ثم ذكر المحقق الدواني ان فيه مثل الكلام في الشق الاول فان كثيرا ما يكون الحكم الكلي
بديهيا والجزئي نظريا على ان المحمول في الصغرى والكبرى متغايران فلا يدل كون الحكم

احديهما كون الحكم على مخصوص وفي الاخرى متناولا لاشياء متعدده على سهولة الاولى
بالنسبة الى الاخرى الا ترى ان المبادي الاول مع عمومها التام بديهيه والقضايا المخصوصة
التي حكم فيها على جزئياتها نظريه ثم قال بقوله الشريف ولعل وصفها بالسهولة على الاغلب
وقد اورد عليه المحقق الدواني بقوله فيه بحث اما اولا فلان مقام التعريف ما لا
عن ذلك مع عدم القرينه واما ثانيا فلان الاغلبيه ممنوع واما ثالثا فلانه على
تقدير صحته لا مدخل له في التعريف اذ ليس فايدة احترازيه ولا كشف عن ذاتي المعرف
بل هو لازم لكل قضيه حكم فيها على مخصوص فتركه اولى لان القاعده على هذه التوجيهات
هي المقدمه الكليه مطلقا وذكره يوهم كونها مقدمة كليه مخصوصه انتهى ثم
ذكر بعد التوجيه له على ما قدمناه آنفا فتذكر ثم ان غياث الحكماء اورد عليه بان
قوله حمل الكلي على جزئياته قد يكون سهلا وقد يكون متعسرا انما يشتمل عليه وجه نظر
السيد على ما صرح به في قوله وفي كونه مطرد السهولة بحث والحكم بسلب العلاقة
تحكم وان المراد من الموضوع على ما هو المشهور عند الجمهور الفرد ومن المحمول المفهوم
وفي قولك وبعض الحيوان انسان مفهوم الانسان وهو كلي محمول على بعض الحيوان
التي هي الجزئيات لذلك المفهوم ثم في كلامه خلط وخبط فان السهولة صفة للصغرى
باعتبار حصولها وقد جعل وصفا للحمل وان في قوله فان كثيرا ما يكون الحكم الكلي
بديهيا والجزئي نظريا احترازه لان القضيه توصف بالكليه والجزئيه نظرا الى الموضوع
دون الحكم واما العلاوة فلا علاقة بينها وبين ما قدمها ومن ذا الذي يدعي اتحاد

المحمول فيها بل غرض القائل ان معرفة حال الامر مخصوص من جملة ما يتناوله الاصل سهل و وجه
تامله منع هذا ثم انه لو كان المحمول فيهما واحدا لكان الامر بالعكس كما لا يخفى على من له
خبيره وبصيره ثم سهوله النسبة التي ابتدعها ومنعها مما لا يلزم القائل التزامها الى
اخر ما ذكره ثم لا يخفى انه يرد على ما ذكره من حديث ان المراد من الموضوع فيما ذا ق هو
ليس كذلك كما لا يخفى بل الحق ان المحكوم عليه بالحقيقة هو طبيعة الموضوع والفرق
بين المحصورة والطبيعية بحسب سراية الحكم من الطبيعة الى الافراد كلا او بعضا في
الاولى وعدم سرايته اليها في الثانية ثم المراد من السهولة سهولة الحكم والتصديق
والاذعان بثبوت المحمول للموضوع سهل وليس هذا الا بالنسبة الى المحكوم عليه بحسب
الحقيقة لا ما يكون بالعرض من الافراد ولا بالنظر الى الاتحاد الذي بين الفرد وما هو
محمول عليه وما ذكره من الخبط والخلط في كلامه لا يظهر وجهه ولم يظهر من كلام المحقق
الدواني عدم اتصاف الصغرى بالسهولة والحاصل ان الشريف المحقق اقام وجها على
اتصاف الصغرى بالسهولة بان فيها حمل الكلي على ما هو جزئي وهو سهل الحصول فيكون
الصغرى سهلة الحصول والعلامة الدواني ناقش في هذه المقدمة بانه لا ينتج المدعى وانت
خبير بانه ليس فيه ما يدل على عدم جعلها صفة للصغرى وامثال هذا الكلام ليس له
كثير جدوى ثم انه لا يظهر من كلام المحقق ان اتصاف القضية بالكلية من حيث النظر
الى الحكم دون الموضوع بل اللازم اتصاف الحكم بالكلية كما هو المشهور لدى الجمهور وكتبهم
مشحونة به واتصافه بالكلية ايضا بسبب الموضوع كاتصاف القضية بالكلية والجزئية و

علاقة العلاوة مع ما تقدمها ظاهر لانه على تقدير اتحاد المحمول يكون لهذا الكلام صورة توجيه ما
وليس غرض المحقق ان احدا ادعى اتحاد المحمول ههنا بل غرضه ان هذا الكلام وبيان سهولة القضية
بالنسبة الى الاخرى ان كان له وجه صحة في الجملة فيكون في اتحاد المحمول ومن ههنا يصح وجه علاقة
العلاوة قال الحاكم فيه ثلثة اوجه قال المحقق الدواني ولنا فيه وجه اخر وهو ان المراد بقوله
اعيده عصيبي ذكر التماسي انا اوصي مرة بعد اخرى والتمس كرة بعد اولى كما تقول لصاحبك
ابتداء الكرة لا التماس منك ان تزورني ويقرب منه بحسب المعنى قولك لبيك وسعديك
اي البابا بعد الباب واسعادا بعد اسعاد فتامل وجه وهو انه ربما كان وضع الديباجة
بعد تمام التصنيف فيكون هذا اعادة للمذكور في اخر الكتاب ثم زاد الفاضل الشيرازي وجها
اخر حيث قال اقول ويمكن ان يقال فيه وجه اخر وهو انه ذكر في اول الكتاب ما يدل على ان تحصيله
سهل بالنسبة الى من اخذ الفطانة بيده فيفهم منه انه من لم ياخذ الفطانة بيده لم يكن اهلا
لها فينبغي ان ينهض بها ويحفظ عنه ثم صرح ثانيا بما علم سابقا فكان اعادة انتهى ثم ان غياث
الحكماء اشار اليه حيث ذكر انه يمكن توجيه الاعادة بوجهين اخرين احدهما ان يكون اشارة
الى ما وقع عنه في صدر الكتاب حيث قال ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تعرفها
وتفصيلها انتهى فكيف يصح لذلك الفاضل نسبة ذلك الى نفسه بقوله اقول مع ان
غياث الحكماء اشار اليه ولا يخفى على اولي النهى ان ما هو اقرب في توجيه الاعادة من هذا
التوجيه وتلك التوجيهات هو ان يقال ان الشيخ قال في اخر منطق هذا الكتاب وهو متصل
بهذا الفن الطبيعيات حيث قال ههنا الكتاب من التفت المعنى وتخيل ما تخيله اللفظ ثم راعى

اجزاء القياس معانی لا الفاظا او راعاها بتوابعها ولم يخل فيما يتكرر في المقدمتين او يتكرر
في المقدمتين والنتيجة وراعى شكل القياس ثم علم اصناف القضايا التي عددناها ثم عرض
ذلك على نفسه عرض الحاسب ما يعتقد على نفسه معاودا ومراجعا فغلط فهو اهل
لان يهجر الحكمة وتعلمها وكل ميسر لما خلق واسئل الله التوفيق والعصمة انتهى وهو يدل
على ان مثل هذا الشخص لا يليق بالحكمة وليس لها اهلا فلا بد ان نضن بالحكمة ثم اتبع بما قال
الى هذا المقام قال وانا اعيد وصيتي هذه وبالجملة ان الحكمة سداها ولحمتها نفض لطلاق
الحدس ورفض اقليم الطبيعة والاستضاءة باضواء عالم القدس **قال** بالاصح منها
للتبعيض لا للتفضيل ضرورة انه لا يجتمع مع اللام في صيغ افعل التفضيل **قال** لا يخلو عن
انغلاق ضرورة ان الحكمة خروج النفس الى الكمال الممكن في العلم بتصورها للموجودات
كما هي وتصديقها القضايا كذلك واما في العمل فبان يكون حصل عنده الخلق الذي يسمى
العدالة وربما قيل الحكمة استكمال النفس الناطقة من جهة الاحاطة بالمعقولات النظرية
والعملية وان لم يحصل خلق كما قال الشيخ في البرهان واذا عرفت هذا ظهر سر وصيته هاهنا
بما اوصى به على ما اشار اليها الشارح المحقق حيث قال اذا الوهم عارض العقل في ماخذ
الماخذ ما يؤخذ منه الشيء والمراد منه ههنا المقدمات التي يبتنى عليها مسائل هذين العلمين
اي ماخذ هذين العلمين من المبادي والمقدمات وهذا هو الظاهر لفظا ومعنى او
ماخذ الوهم والعقل على ما قيل وان كان بعيدا جدا ولكن على ان يكون ماخذ الاول هو المعاني
الجزئية وماخذ الثاني هو المعقولات الصرفة وان المدرك فيهما هو العقل ولما الماخذ

البعيد

البعيد في الكل فهو المحسوس ويؤيده ما قاله المعلم الثاني في كتاب الجمع بين الرايين ان احوال الموجودات
هي القريبة الى المحسوس الذي يؤخذ منه جميع المفهومات وبها قوام المقصود وبالجملة انه
ما دام في دار غربته يكون مشوبا بالقوى الوهمانية ولا يمكن له تصور ما يناسب جوهر ذاته
من المعقولات الصرفة المعتبرة في الحكمة اتصافه بها فلذا قال القدماء من الحكماء ان من
اراد الحكمة فليستحدث لنفسه فطرة اخرى واخرى ان من لم يحصل له ملكة خلع البدن لا
يعد من الحكماء ومن هنالك قال الشارح المحقق كانت مسائلهما معارك الاراء المتخالفة
واشار الى ان المعتبر في الحكمة استكمال العلم والعمل على ما في البرهان بقوله تجريد العقل و
تمييز للذهن اشارة الى الاول وانقطاع عن الشوائب الحسية الى الآخر ومن ههنا ذكر الشارح
فلا بد من تجريد العقل وفسره المحقق الدواني بقوله اي عن شوائب الجسمانية ثم قال وقد جعل
العقل مفعولا للتجريد والذهن فاعلا للتمييز قال المحشي والاولى رعاية المناسبة وحمل التجريد
على تجريد العقل للكليات عن الاشخاص المدركة بالحواس ولا بد منه في جميع العلوم لكن يحتاج ههنا
الى مزيد تجريد عن متعلقات الاحساس انتهى ولا يخفى ان صريح ما نقلنا عن الشيخ في البرهان
يدل على ما قاله الحاكم فالحمل عليه اولى مما حمل عليه المحشي كما لا يخفى ثم ان المحقق الدواني ذكر
في وجه اولويته ما قاله الحاكم بهذه العبارة اقول لدلالة المناسبة بين الفقرتين الاوليين كما انها
مرعية بين الاخريين فان النظر والفكر معقولان وايضا الانقطاع عن الشوائب الحسية
والانفصال عن الوساوس العادية وهو بعينه تجريد العقل فالحمل على ما ذكره الحاكم اولى
فليتدبر **قال** الشارح والنمط ضرب من البسط وقد يقال الجمع من الناس ايضا كما

يرشدك اليه خير الناس النمط الاوسط قال الشارح فان المطلوب تحقق حقيقتها
في الاساس يقال تحققت الامر اي عرفت حقيقته وتحقق الامر عندي ومن الافاضل
من قال انه ليس كما ينبغي بل يجب ان يقال صيرورة الشيء ذات حقيقة بمعنى ان حقيقته
مركبة عن الهيولى والصورة او غيرهما ومنهم من حمله على ان المقصود منه تحصيل الجوهر
لا غير قال المحقق الدواني بعد ما نقل في الاساس هذه العبارة اقول فعلى هذا يكون
قول الشارح وبيان ذلك بمعنى بيان حقيقته لا بيان التحقق وان حمل المحقق على
المحصل يكون ذلك اشارة الى التحقق ثم قال ولا يخفى ان المعنى الثاني اقرب الى المعنى
الحقيقي واولى بان يحمل عليه اللفظ لان التحقق بمعنى الاول لا يرتبط به قوله من المادة
والصورة الا بعد رفض التركيب والتحصل وقد استعمل الشيخ التجوهر بهذا المعنى
في مواضع من كلامه مثل قوله في الروح انه تجوهر من لطايف الاخلاط وان الاعضاء
انما تجوهر من الاخلاط فالمراد بقوله في تجوهر الاجسام في بيان تحصل من اجزائه
التي هي المادة والصورة ويؤيده ان غير الشيخ عبر عن ذلك بتحقيق نحو وجود الجسم
انتهى ثم لا يخفى على الناظر في منطق الشفاء ان الجوهر في لغة العرب وان دل على حدوث
الجوهر لما يقال عليه فيما سلف ولكن لا يمتنع ان يكون في بعض اللغات كلمات لا
تدل على ذلك بل يقتصر دلالتها على ما لا يشير الى الحدوث حتى يكون معنى نظير تجوهر هنا
هو ان الجوهر مقول على زيد فيما سلف لا على ان حدوث الجوهرية موجود لزيد فيما
سلف من غير التفات الى الحمل على البتة وبالجملة ان المصدر كالتجوهر مثلا اذا كان

مشتقا من الاسم فهو يدل على ان معنى ذلك الاسم حاصل للموضوع وهو اعم من ان يكون
حاصلا له بعد ما لم يكن او لا قال الشيخ بعد ذكره المصدر اذا كان مشتقا يدل على النسبة النسبة
المذكور مكالتحرك والتحريك كلاما بهذه العبارة واسم المصدر يفارق الاسم المطلق
بما يتضمنه من الدلالة على موضوع منه او فيه معنى من المعاني فيدل على ذلك المعنى نفسه
وعلى نسبة ما انتهى وهذا كما ترى يدل على ان معنى المصدر يشعر بنسبة ما يشتق هو منه
من الاسم نظرا الى الموضوع بانه فيه او منه واما كونه فيه او منه بعد ما لم يكن فلا يفهم
منه فعلى هذا قولهم تجوهر فلان اي صار جوهرا من الجواهر ليس معناه ان الجوهر حاصل
بعد ما لم يكن بل معناه انه متحقق له اعم من ان يكون بعد ما لم يكن او لا ومن ههنا يجوز ان
يكون مراد الشيخ بقوله تجوهر الاجسام هو الشق الاول مما ذكره الشارح المحقق قوله
لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر قلنا ان تلك العبارة لو دلت على حدوث
الجوهرية لها بعد ما لم يكن لكان فاسدا وليس كذلك كما علمته بل ان امثال هذه العبارات
تراجم ما وقع عن اليونانيين فلا يلزم ان يدل على ذلك الحدوث ونظير هذا استعمال
كان وسيكون وامثالهما في المجردات الصرفة وذلك لخروجها عن الزمان والمكان
ثم بما قررنا ظهر ما حققه المحقق الدواني من كون التجوهر بمعنى التحقق والاولى ان يقال
ان مبنى ما اختاره الشارح المحقق في توجيهه على ان الكلام في هذا المقام في بيان حقيقة
جوهر ذاته لا مطلقا وذلك على خلاف ما وقع عنه في الهيات الشفاء في بحث المادة
هذه العبارة بعد تجوهرها جسما متناهيا فانه انما استقيم بما قررناه ولا يصح تقريره

بما قرره الشارح المحقق من شق الترديد كما لا يخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد
وكذا لا يصح تقريره بما عليه صدر المحققين من ان بين المقولات ما له وحدة مبهمة
بالقياس الى العموم والخصوص فيصير جوهرا بعد ما لم يكن ضرورة انا لو سلمنا ذلك فلا
يصح ان يكون للاجسام وحدة مبهمة حتى يصح صيرورتها جوهرا بعد ما لم يكن ومن
هنالك قال المحاكم والا لزم صيرورة الشئ جوهرا بعد ما لم يكن وهو محال ثم ان الفاضل
الشيرازي اورد عليه بقوله اقول يمكن منع استحالته والسند ما ذكره بعضهم من ان
الصورة العقلية للجواهر كانت كيفا في العقل واذا وجدت في الخارج انقلبت جوهرا
انتهى وهذا كما ترى بعد ملاحظة دلائل الوجود الذهني وايضا ان كلام المحاكم مع الشيخ
وهو لا يقول بهذا الاحتمال كما نظهر من تتبع كلامه ومن تضاعيف البيان اندفع ما
اورده من المنع على استحالة صيرورة الاجسام جواهر بعد ما لم يكن والسند هو الصورة
الحاصلة من الجواهر في العقل فانها ليست بجواهر لوجودها في الموضوع وتصير جواهر
في الخارج قلت فيه اما اولا فلانه قد نشا من اشتباه الامر فيه حيث ان المعتبر فيه ليس
الحدوث والتجدد كما قدمناه واما ثانيا فلانه على تقدير تسليمه فنقول ان الحق ان الصورة
من مقوله المعلوم ان جواهر فجوهر وان عرضا فعرض واما ثالثا فلانا لو سلمنا انها
عرض فلا نسلم انها تصير جواهر باعيانها لان تلك الامور يستحيل وجودها في الخارج
بل الموجود فيه مثال له ومن البين انها ليست تلك الصور فلا يكون الشئ الواحد شيئا من
ذلك والكلام فيه ثم ان الفاضل الشيرازي قال متصلا بما نقلنا عنه فان قيل المراد من

الشئ

الشئ في قوله صيرورة الشئ جوهرا بعد ما لم يكن هو الجسم اذ الكلام فيه ويشعر بما
ذكره المحقق الشريف به حيث قال لامتناع خلو الجسم عن الجوهر ذهنا وعينا سواء
كان الجوهر جنسا له او لازما لماهيته قلت الكلام بعد محل نظر كما صرح به الشارح في التجريد
ان الجوهرية من ثواني المعقولات فلا يمتنع خلو الجسم عنها عينا انتهى وهذا ايضا
كما ترى مخالف لكلام الشيخ وهو قائل بكون الجوهر جنسا وان كان بناء كلام الشارح المحقق
في التجريد على نفي جنسيته وايضا يحتمل ان يقال ان الجوهر متحد مع الجواهر في الخارج
ويمكن عقد قضية خارجية حيث ان موضوعها في الاعيان بحيث يصح انتزاع
المحمول عنه كانتزاع الوجود عن الذات وبالجملة ان المعتبر في ثواني المعقولات
ان لا يكون ذاتية لشئ من افرادها الحقيقية ولا يكون مبدؤه موجودا في الخارج
كالشئ والموجود ثم على هذا التقدير يستحيل ان يصير الشئ جوهرا في الاعيان
بعد ما لم يكن جوهرا فيه وان صح ان لا يكون جوهرا بحسب مرتبة ذاته وفرضنا جوازه
والكلام في الخارج كما يفهم من كلام هذا القائل حيث قال فلا يمتنع خلو الجسم عنها
عينا ولا قيد العين مستدرك قطعا فتدبر فيه هذا ثم لا يخفى ان الشريف المحقق
ذكر في حاشيته على ما قاله المحاكم من ان صيرورة الشئ حقيقة بعد ما لم يكن
محال بهذه العبارة توهم بعضهم ان ليس ذلك محالا فان الحقيقة هي الماهية الموجودة
فهي قبل وجودها لا تكون حقيقة ثم تصير حقيقة واشتبه عليه ان الحقيقة الوا
في تعبير الجوهر يتناول المعدوم والموجود تناوله اياهما انتهى واورد عليه المحقق الدواني

ان تناول الحقيقه الواقعه فى تفسير الجوهر للمعدوم ممنوع كتناول الجوهر له
وهل كلام القائل الا فيه كيف والمعدوم المطلق لا ذات له والمراد بالجوهر
هنا هو ما تقال فى تفسير الفصل انه كلى مقول فى جواب اى شى هو فى جوهره اى فى
ذاته وكانه اراد ان الحقيقه ههنا بتناول المعدوم الخارجى تناول الجوهر له
ومقصود المعترض ان الحقيقه هى المهيه الموجوده مطلقا فلا يرد ما اورد
عليه انتهى ثم ان الفاضل الشيرازى ذكر عليه ان الوجود الماخوذ فى مفهوم لفظ
الحقيقه هو الوجود الخارجى لا المطلق انتهى وهذا كما ترى انه لا يصح هذا من
قبل المحقق الشريف كيف وقد صرح بان الحقيقه فى الجوهر يشمل المعدوم و
غاية توجيه كلامه الشريف ما وجهه العلامه بقوله وكانه يرد عليه ما ذكره
وما ذكره واما ما ذكره هذا الفاضل الشيرازى فى توجيه كلام المحقق الشريف فهو
غير وجيه اقيد بهذه العباره فال شركيا السالف صوعف قدره النمط الاول
فى تحوهر الاجسام والشارحون لكتابه والمفسرون لكلامه لم يسلكوا سبيل مغزاه
ولم يحوموا حوم مرامه فادن من المعترض على ذمتنا كشف الغطاء وايضاح
السبيل فنقول ان فى كتاب المدخل وفى كتاب قاطيغورياس من منطق الشفا
وفى غير موضع واحد من ساير كتبه ومقالاته قد اوضح الفرق بين التجوهر والجوهريه
لينصرح التدليس المغالطى فيما اتى به افلاطن الالهى ورهط من الرواقيين والاشراقيين
لاثبات التشكيك بالاولويه وبالاشديه فى جوهريات المهيات ونحن فى كتاب

التقديسات قد لخصنا القول فيه واوفيناه حقه وتفصيل المقال على ضرب
من الاجمال ان الجوهر فى اطلاقات الصناعه يقال على نفس ذات الشى وسنخ
حقيقته وعلى مقوله مهيات المنعوتيه القايمه بانفسها والتجوهر يعتبر فى
مفهومه الصيروره المعتبره فى جمله الصيغ والمصادر المستعمله فى هذا الباب و
الصيروره والتصيير على ضربين بسيط ومولف فالبسيط صيروره الشى و
تصييره فى نفسه والمولف صيروره الشى شيئا وتصييره اياه وتستدعى لا محاله ما
ومصيرا اليه ولا يكون شى منهما بنفسه اثر الجاعل بل التاثير هناك هو جعله اياه
واثر الجاعل مفاد الهيئه التركيبيه بخلاف الاول اذ لا يستدعى الا نفس الصاير المجعول
والتاثير فيه جعل نفسه واثر الجاعل المترتب عليه نفس ذاته فاذن التجوهر
الماخوذ من الجوهر بمعنى ذات الشى وحقيقته على الضرب البسيط هو صيروره
نفس ذاته وتقوم قوام حقيقته وذلك صدوره بحسب الصدور عن الجاعل
وتالفها بحسب الايتلاف من اجزاء المهيه فالتجوهر الصدورى للشى هيئه البسيطه
الحقيقيه اعنى مرتبه تقرر ذاته وفعليتها المستنده الى جاعل نفس الذات وهى
المستتبعه لهيئه البسيطه المشهوريه وهما ضربا مطلب هل فالحقيقى هل الشى
والمشهورى هل الشى موجود على الاطلاق ومستقر تبيانا انتهاء ومستودع
تحقيقها برهان الشفا وبعض مسافات الافق المبين والتجوهر التالفى له مانيته
الحقيقيه فاما على الضرب المولف فمعناه صيروره المفهوم حقيقه على شاكله

مطلب هل المركب وسنة عقود الهليات المركبة ويصح اعتباره في الشي بحسب مرتبتي
المائية الشارحة للاسم والمائية الحقيقية على ان يكون الصائر المائية الشارحة و
المصير اليه المائية الحقيقية لما قد اقترن في معرض ان مطلب ما الشارحة التي لشرح الاسم
وبيان الذاتيات بحسب الوضع والتقدير ينقلب بعينه مطلب ما الحقيقية سوالا
وجوابا بحسب نفس الامر من بعد تحقق هلية البسيطة واما الجوهر فانما هو ومنها هو
كون الشي جوهرا وربما اطلق بنحو من المجاز على اثبات كونه جوهرا وليس ذلك الا
من حيز الهليات المركبة سواء عليه اكان ماخوذا من الجوهر بمعنى نفس الذات
وقوام الحقيقة ام بمعنى المعقول وهي المهية المنعوتة التي حقها بحسب نفسها
ان يكون في الاعيان لا في موضوع واذا ادريت ما تلى عليك فاعلم ان الشيخ عني بجوهر
الاجسام في هذا المقام تجوهرها التالفي بحسب الايتلاف من اجزاء الذات و
مقومات الحقيقة وعنى بالاجسام انواع الاجسام لانه في هذا النمط يحاول
اثبات الصورة المنوعة الجوهرية المعبر عنها بالصورة الطبيعية وهي من مقومات
الجسم المتنوع دون الجسم المطلق فليتعرف قال المحاكم ولا على انه مجاز لح
قيل عليه اقول وفيه نظر لان اثبات جوهرية الجسم وان لم يكن مجعولا ان يجعل
مطلبا في هذا النمط لكن لا يجوز ان يكون المراد بقوله في تجوهر الاجسام اثبات
كونها من اي قسم من اقسام الجوهر هل هو مركب من الهيولى والصورة ام من الاجزاء
التي لا تتجزى ولا شك ان هذا النمط يصح ان يقال فيه هذا والتجوهر يصح ان يستعمل في

هذا المعنى مجازا اذ لا تجوز في المجاز انتهى وهذا كما ترى ضرورة ان اقسام الجوهر
خمسة العقل والنفس والهيولى والصورة او من اجزاء لا تتجزى فلا يصح ان يكون
من اقسام الجوهر على ما لا يخفى ثم قال في توجيه كلام الامام ان الجوهر عبارة عن
تحقق الجوهرية فلو حمل الجوهرية على المعنى الاول فاما ان يراد ان هذا النمط في
تحقق جوهرية الجسم او في تحقق جوهريته بعد ما لم يكن وظاهر انه لا يجوز ان يكون
المراد هو الاول لان الجوهر جزء مفهوم الموضوع وجزء مفهوم الموضوع لا يجوز
ان يثبت في العلم الذي ذلك الموضوع موضوعه لان جزء مفهوم الموضوع مسلم
الثبوت في ذلك العلم ولا يجوز ان يكون هو الثاني لان الاجسام ليس مما لا يكون
جواهر فيصير جواهر بعد ما لم يكن واما اذا حمل على المعنى الثاني فيجوز ان يراد ان
هذا النمط في تحقق حقيقة الجسم بعد ما لم يكن فعلى هذا المعنى المقصود من التجوهر
هو معناه الحقيقي لا المجازي فلا يرد على كلامه شي من الايرادين فتدبر انتهى وهذا
كما ترى اما اولا فلان الامام قال في شرحه بعد ما ذكر ان التجوهر عبارة عن صيرورة
الشي جوهرا بهذه العبارة وليس المراد من التجوهر صيرورة الشي جوهرا بالمعنى
الاول اي الموجود لا في موضوع لانه بالمعنى الاول اما ان يكون جنسا للجسم على ما
هو المشهور بين الحكماء او لازما المهية على ما هو الحق وعلى التقديرين فان الجسم
لا يخلو عن الجوهرية لا في الذهن ولا في الخارج وصيرورة الشي شيئا اخر عبارة عن
اتصافه بذلك بعد ان لم يكن موصوفا به انتهى ومن الظاهر انه صريح في ان ليس المراد

منه ما اختاره ذلك القائل في الشق الاول واما ثانيا فلانه كما لم يمكن ان يكون المراد
تحقق جوهرية الجسم بان الجوهر جزء مفهوم الموضوع كذلك لم يمكن ان يكون المراد
تحقق حقيقة الجسم لان حقيقة موضوع العلم لا يجوز ان يثبت في العلم الذي ذلك
الموضوع موضوعه وذلك لان موضوع كل علم مسلم الثبوت فيه كذلك اجزاؤه
وانما يبحث عن احواله وقد علم هذا في مواضع اخرى كما صرح به الشيخ في الهيات
الشفاء ثم لا يخفى انه لا يصح ان يكون الموجود لا في موضوع حقيقة الجوهر كما يفهم من
كلام الشيخ في هذا الكتاب حيث قال فنقول ليس هنا يعني الجوهر الذي جعلناه بل معنى
ذلك انه الشيء ذو الماهية المتقررة الذي ليس في موضوع كجسم او نفس والدليل
على انه اذا لم نعن بالجوهر هذا لم يكن جنسا البتة هو ان المدلول عليه بلفظ الموجود
ليس يقتضي جنسيته ثم قال فالموجود لا في موضوع انما المعنى الاثباتي فيه الذي يجوز
ان يكون لذات ما هو الموجود بعده شيء سلبي ومضاف خارج عن الهوية التي
تكون للشيء فهذا المعنى ان اخذ على هذا الوجه لم يكن جنسا وانت قد علمت هذا في
المنطق قال الشارح ابتداء في تعليمه يعني انه ابتدأ بحث الزمان والمكان
وغيرهما من مبادي الطبيعيات ثم انتقل الى الطبيعيات ومن الجائز ان يكون اشارة
الى الكتاب الموسوم بالتعليم الاول ولما كان العلم الطبيعي على اقسام عديدة نبه عليه
الشيخ بقوله بالطبيعيات وهي ثمانية الاول في الامور العامة للجسم كالمادة و
الصورة والسكون والحركة والزمان وما يضاهيها والثاني في الاركان من

الافلاك والعناصر والثالث في الكون والفساد والاستحالة والرابع في الاثار
العلوية والخامس في المعدنيات والسادس في النباتات والسابع في الحيوانات
والثامن في النفوس وجه الحصر ان النظر في موضوع هذه الصناعة من حيث
يتغير اما ان يكون نظرا فيه من هذه الجهة مطلقا وهو السماع الطبيعي اي
اول ما يسمع في الطبيعي ويعنون به مباديها او من جهة خصوصية بانه بسيط
اما مطلقا وهو المسمى بسمع الكيان اي السماء والعالم او من جهة ما يعرض له
من الاستحالة وهو الكون والفساد او بانه مركب اما بلا مزاج تام وهو الاثار
العلوية او مع مزاج تام لا تلزمه نفس وهو المعادن والاحجار او تلزمه بلا ادراك
وهو النبات او معه بلا ادراك المعقولات وهو الجزء المسمى بالحيوان او معه
وهو كتاب النفس فان قلت ان موضوع العلم الطبيعي لو كان هو الجسم الطبيعي من
حيث انه مستعد للحركة والسكون وان العوارض الذاتية ما يعرض الشيء لا لامر
اخص فيلزم ان لا يكون اكثر مباحث الفلكيات من الطبيعيات مثل ان الفلك
لا يحرق ولا يلتئم ولا ينمو ولا يذبل ولا يتكون ولا يفسد الى غير ذلك لان عروض هذه
الاحوال للجسم بسبب امر اخص فنزهت الامر على ان موضوعه ليس مطلق
الجسم الكلي ولا يجب ان يبحث فيه بما يعرض له لذاته بل موضوعه الاجسام لا
مطلقا بل من حيث طبايعها فقط فالاحوال المبحوث عنها يجب ان يعرض
للجسم من حيث طبيعته وصورته النوعية لا بانضمام حيثية اخرى لان لا يدخل

الجسم

الطب فيه فهذه هذه الاشكالات قلت اما اولا فلان المراد من حيث
استعداد الحركة والسكون حيثيه التغير والخروج من القوة الى الفعل فان شان
كل علم قضايا محمولاتها عوارض ذاتيه لماله من الموضع او لنوع من انواعه او عوارضه
واما ثانيا فلان الاجسام لو كانت موضوعات لهذا العلم كما حسبه يلزم ان يكون
بينها جهة وحدة ومناسبة ولا يخلو ذلك من ان يكون مطلق الطبيعة او غيرهما
فعلى التقديرين ستوجه اليه الايراد بعينه لانه لم يعرض عدم قبول الكون والفساد
وامثالهما للاجرام الفلكيه من جهة اشتمالها على الطبيعة بما هي طبيعة والا
لعرضت سائر الاجسام الطبيعيه فتعين ان يكون عروضها لها بما لها من خصوصيه
صورها الفلكيه واما ثالثا فلانه لو اعتبرت حيثيه اخرى لكونها مستعدة للحركة
والسكون او مشتملة على الهيولى لم يلزم ان يدخل فيه الطب من حيث ان موضوعه بدن
الانسان من حيث الصحة والمرض فاذا تقرر هذا فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول ان هذه
المباحث لما كانت اقدم بالقياس الينا قال الشارح المحقق الطبيعيات التي هي اقدم
بالقياس الينا قال الشارح المحقق الطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا و
اشار الى دفع ما يتوهم من الدور من تقدم الفلسفيات عليها ايضا بان هذا بحسب الواقع
ولعل هذا الفطن من التوجيه ناظر الى ما وقع من المعلم الثاني في دفع ما يترائى من
المنافات بين اقاويل افلاطون وارسطاليس بقوله ان التي هي اقدم منها عند ارسطاطاليس
غير التي منها اقدم عند افلاطون فان اكثر الناظرين في كتبهم يحكمون بخلاف بين راسيهما

في هذا الباب والذي حداهم الى هذا الحكم وهذا الظن هو ما وجدوا من اقاويل افلاطون
في كثير من كتبه طيما وس دلالة على ان افضل الجواهر واقدمها واشرفها هي القريبة من
العقل والنفس البعيدة من الحس والوجود الكائني ثم وجدوا كثيرا من اقاويل ارسطو
في كتابه في المقولات وكتابه في القياسات يصرح بان اولى الجواهر بالتفضل و
التقدم الجواهر التي هي الاشخاص فلما وجدوا هذه الاقاويل على ما ذكرنا من التفاوت
والتباين لم يشكوا في ان بين الاعتقادين خلافا والامر ليس كذلك لان من مذهب الحكما
والفلاسفة ان يفرقوا بين الاقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة فيتكلمون على
الشيء الواحد في صناعة بحسب مقتضى تلك الصناعة ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه
في صناعة اخرى بغير ما تكلموا به اولا وليس ذلك ببديع ولا مستنكر ثم قال فالحكيم ارسطو
حيث جعل اولى الجواهر بالتقديم والتفضيل اشخاص الجواهر انما جعل ذلك في
صناعة المنطق وصناعة الكيان حيث يراعي احوال الموجودات القريبة الى الحس
الذي منه يؤخذ جميع المفهومات وبها قوام المنطق وب واما الحكيم افلاطون انه
حيث جعل اولى الجواهر بالتقديم والتفصيل الكليات فانه انما جعل ذلك كذلك
فيما بعد الطبيعة وفي اقاويل الالهيه حيث كان يراعي الموجودات البسيطة الباقية
التي لا تستحيل ولا تدثر فقد ظهر من تضاعيف الكلام شان دفاع الدورين بتقدم
كل منهما على الاخر بكون احدهما اقرب الى الحس واقدم نظرا اليه على الاخر واما الاخر
فهو اقدم عليه بوجوه الفضل والعليه والطبع ايضا بحسب الواقع ان وجد هذا الا

فى الاول بالقياس الينا ومن ههنا ظهر حال ما قال بعض الناظرين فى هذا الكتاب من ان التقدم
بالذات اما ان يكون بالعليه فاما ان يكون بالطبع فالاولى متقدمه على الثانيه بالاعتبار
الثانى والثانيه على الاولى بالاعتبار الاول قال الحاكم ولما كان موضوع الطبيعى هو
الجسم الطبيعى فلابد من تحقيق مهيه المولفه من الماده والصوره فوجب على الشيخ
اثباتها قال الفاضل الشيرازى اقول لا يجب على المعلم بيان كنه حقيقه الموضوع بل
الواجب تصور الموضوع بوجه يصح معه اثبات المحمولات له فصاحب الطبيعى اذا
عرف الجسم بانه الجوهر القابل للابعاد الثلثه كما هو المشهور فهذا القدر يكفيه و
لا حاجة له فى جعل الجسم موضوعا لهذا العلم الى بيان تركيبه من الهيولى والصوره فاقول
بان موضوع الطبيعى لما كان هو الجسم الطبيعى فلابد من تحقيق مهيه المولفه جزء و
والسند ظاهر ولو كان جعل الجسم موضوعا للطبيعى مقتضيا لبيان حقيقته وتركيبه
من الهيولى والصورة متوقفا عليه لما صح ان يكون بعض مسائل الطبيعى مما يتوقف
عليه بيان حقيقه الجسم اذ على هذا يجب ان يكون الجسم واجزاوه متحقق الثبوت
حتى يصح البحث عن احواله كما ستعرفه فلو كان بعض الاحوال مما يتوقف عليه اثبات
الاجزاء لزم توقف الشئ على ما يتوقف عليه ولا شك ان مبحث الجزء يتوقف عليه مباحث
الماده والصوره وهو من الطبيعى اتفاقا انتهى وهذا كما ترى ضرورة ان الحاكم اراد
ان قاعدة التعليم يقتضى ذلك بحيث لا يبقى للمتعلم بحسبه خفاء ويليق بالقواعد
التعليميه وما وقع عن الحاكم يشعر بذلك وقوله ولو كان اه قلنا ندفع بادنى تامل

من دون لزوم الدور من وجهين قال الحاكم ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه
الجسم من حيث يتحرك ويسكن بالفعل الخ ذكر الفاضل الشيرازى يمكن ان يقال المراد
بالحركه والسكون فى جانب الموضوع هو القدر المشترك بينهما والذى كان عرضا
ذاتيا مسندا للموضوع هو خصوصيه الحركه وخصوصيه السكون فلم يلزم كون
العرض داخلا فى الموضوع على تقدير كون القيد داخلا ولا يكون الحمل غير مفيد
انتهى وهذا كما ترى ان مراده توجيه ما وقع عن القوم مع ان ظاهر كلامهم ان القيد
والجزء هو الحركه والسكون اى كل واحد منهما لا القدر المشترك كما يشعر به لفظ الواو
قال الشيخ فى اول الهيات الشفاء ان الطبيعيه موضوعها الاجسام من جهة ما هى متحركه
وساكنه وبحثها عن العوارض التى يعرض لها بالذات من هذه الجهة وفى فصل اخر
ان العلم الطبيعى قد كان موضوعه الجسم ولم يكن من جهة ما هو موجود ولا من
جهة ما هو مولف من مبدئيه اعنى الهيولى والصوره ولكن من جهة ما هو
موضوع للحركه والسكون انتهى وهو مشعر بما ذكرنا مع دلالته على توجيه الحاكم
بوجه ما ثم ان نظير ما ذكرنا من امر الحركه والسكون الصحة والمرض لو كانا قيدين
لموضوع الطب فى ذلك على ما قال المحقق الدوانى فيما وقع عن الشارح بقوله و
الا لم يكن بحث الصحة الخ بهذه العباره لان الصحة والمرض بالنسبة الى الجسم من حيث
الصحة والمرض ليس خارجا فلا يكون من الاعراض فضلا عن الاعراض الذاتيه ولئن
سلم كونهما من الاعراض بناء على خروج القيد فليستا من الاعراض المطلوبه

اثباتها لان حملهما على المقيد بهما بديهى بل لغو بمنزله قولك البدن الصحيح صحيح قال
الحاكم فالحاصل ان حيثيه استعداد الحركه والسكون هى الجزء من الموضوع اورد
عليه الفاضل الشيرازى بقوله اقول فيه نظر لان حيثيه استعداد الحركه والسكون
لو كان جزءا من الموضوع لوجب ان يكون منظورا اليه فى كل مسئله حتى يكون معنى قولنا
ان الجسم كذا هو ان الجسم المستعد للحركه والسكون هو كذا وبالجمله يجب ان يكون
استعداد الحركه والسكون مفهوما وملحوظا فى كل حيثيه ولا شك انه ليس كذلك
وان كانت تلك الحيثيه لازمه للمهيه اذ لا يجب ملاحظه لوازم الشى عند ثبوت الاحوال
له انتهى وهذا كما ترى انه لا يلزم من كون الشى جزء المفهوم الموضوع وحقيقته ان يكون
منظورا وملحوظا فى كل مسئله حتى يقال ان هذا البين بواقع كما ان الهيولى والصورة جزءان
لحقيقه الجسم مع انهما غير منظورين فى كل مسئله من مسائل العلم الطبيعى وبالجمله
ان جزئيه شى لشى لا يستلزم كونه مدركا بادراكه نعم يكفى فى ذلك ملاحظته بوجه ما بلا حفظه
قال الشارح بالفلسفيات اختار الجمع المحلى باللام اشارة الى كثرة اقسامها منها ما
هو برى عن المادة وعلايقها اصلا ومنها ما يخالط المادة ولكن يخالط السبب المقوم
المتقدم وليست المادة بمقومة له كطبيعة الصورة المطلقة نظرا الى المادة وبعضها
قد توجد فى المادة وقد توجد لا فى مادة مثل العليه والوحدة فيكون الذى لها بالشركة
لما هى هى ان لا يكون مفتقرة فى التحقق الى وجود المادة وتشترك هذه الجمله ايضا فى
انها غير مادية الوجود او غير مستفادة الوجود من المادة وبعضها امور مادية كالحركة

والسكون لكن ليس المبحوث عنه فى هذا العلم حالها فى المادة بل نحو الوجود الذى لها
فاذا اخذ هذا القسم مع الاقسام الاخر اشتركت فى ان نحو البحث عنها هو من جهة معنى
غير قايم الوجود بالمادة كما ان العلوم الرياضيه كانت قد توضع لها ما هو متحدد
بالمادة لكن نحو البحث والنظر عنه كان من جهة معنى غير متحدد بالمادة فكما تعلق
ما يبحث عنه بالمادة ان لا يخرجه عن ان يكون البحث عنه رياضيا كذلك الحال ههنا
حتى ان البحث عن الحركه باعتبار نحو وجودها كذلك فانه يتقدم عليها باعتبار كونها
مبحوثا عنها فى الطبيعيات ضرورة تقدم مطالب الهليات البسيطه التى هى من
مسائل الالهيات على مطالب الهليات المركبه لان ما لم يثبت وجود الشى فى نفسه
لا يمكن اثباته لغيره فقولنا الحركه موجودة متقدم بالطبع على ان الفلك متحرك و
هكذا ومن هذا التفصيل ظهر وجوه تقدم الفلسفيات على الطبيعيات قال
الحاكم ومن جهة وقوعها فى التغير زيادة فى المبادى الى قوله بل عدم شى ما من شانه
ذلك الشى وتفصيله مذكور فى المقاله الاولى من طبيعيات الشفا انتهى ولا يخفى
انه جدير بنا لو نقلنا ما ذكره الشيخ هناك ليظهر انتفاع ما اورده على الامام
الرازى فى المباحث المشرقيه فنقول قال الشيخ فى تلك المقاله بهذه العبارة واما
للجسم من جهة ما هو متغير او متكمل او حادث كائن فان له زيادة مبدء وكونه
متغيرا هو غير كونه مستكملا والمفهوم من كونه حادثا وكائنا غير المفهوم من كليهما
جميعا فان المفهوم من كونه متغيرا هو انه كان بصفة حاصله فبطلت وحدثت له

صفة اخرى فيكون هناك شئ ثابت هو المتغير وحالة كانت معدومه ثم وجدت فبين انه لابد من حيث هو متغير من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة له وعدم لها كان مع تلك الصورة الزايلة كالثوب الذى اسود او ابيض والبياض والسواد وقد كان السواد معدوما وكان البياض موجودا والمفهوم من كونه مستكملا هو ان يحدث له امر لم يكن فيه من غير زوال شئ عنه مثل الساكن يتحرك ومثل اللوح يكتب فيه والمستعمل لابد ان يكون له ذات وجدت ناقصة ثم كملت وامر حصل فيه وعدم تقدمه فان العدم شرط فى ان يكون الشئ متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك عدم لاستحال ان يكون مستكملا او متغيرا بل كان يكون الكمال والصورة حاصلة له دايما فاذن المتغير والمستكمل يحتاج الى ان يكون قبله عدم حتى يحقق كونه متغيرا او مستكملا والعدم ليس يحتاج فى ان يكون عدما الى ان يحصل تغير واستكمال فرفع العدم يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث هو متغير ومستكمل ورفع المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم فالعدم من هذا الوجه اقدم انتهى كلامه بما حاصله ان العدم من اسباب الكاينات الحادثة حيث ان كل ما كان بعد ما لم يكن فلابد له من موضوع يوجد فيه او عنه او معه وهو فى الكاينات الطبيعية مشاهد محسوس فلابد لها من عدم تقدمها لان ما لم يتقدمه عدم فهو ازلى فلا يكون الشئ متغيرا اليه ولا عنه ولابد له من صورة حصلت فى المادة فى الحال والا فالمادة كما كانت ولا كون فاذن المبادى المقارنة للطبيعيات الكاينة ثلث صورة ومادة

وعدم وكون العدم مبدا الاثر لابد منه للكاين من حيث هو كاين وله عن الكاين بد يعنى ان رفع العدم يوجب رفع الكاين من غير عكس فيكون له عن الكاين بد فاذا تقرر هذا فنقول ان ما اورد عليه الامام فى ذلك الكتاب فهو بالقشر اشبه من اللباب وذلك حيث قال انه لا يشترط فى الفعل تقدم العدم وفيه عشرة براهين الاول ان المحتاج الى العدم السابق اما ان يكون هو وجود الفعل واما ان يكون هو تاثير الفاعل فيه ومحال ان يكون المفتقر الى العدم السابق هو وجود الفعل لان الفعل لو افتقر فى وجوده الى العدم لكان ذلك العدم مقارنا له والعدم المقارن مناف لذلك الوجود ومحال ان يكون المفتقر اليه تاثير الفاعل لان تاثير الفاعل يجب ان يكون مقارنا للاثر ووجود الاثر ينافى عدمه والمنافى لما يجب ان يكون مقارنا يجب ان يكون منافيا والمنافى لا يكون شرطا فاذن لا الفعل فى كونه حاصلا موجودا ولا الفاعل فى كونه موثرا مفتقرا الى العدم السابق تم كلامه وانما قلنا انه مردود حيث فيه اما اولا فلانه لا يلزم من كون وجوده او تاثير الفاعل متوقفا عليه كونه مقارنا معه ليلزم ذلك واما ثانيا فلانه يفتقر اليه الكاين بما هو كاين متغير لا بما هو موجود ومن الظاهر انه لا يلزم من مقارنة العدم للمتغير بما هو متغير ان يقارن الوجود بما هو وجود ولا يلزم من مقارنته للاول مقارنته للثانى بل المعتبر فى الاول حقيقة كونه بعد لا كونه فلو لم يكن العدم لم يكن الكاين المتغير بما هو كاين متغير

ومن ههنا اندفع لزوم ان يكون للعدم مدخل في الوجود فليتدبر قال الشارح
على مسائل اخرى طبيعيه كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد وذلك لان امتناع
انفكاك الصوره من الهيولى يبتني عليه قال صاحب المحاكمات ان نفي الجزء الذي
لا يتجزى وتناهي الابعاد من مسائل الطبيعي اما نفي الجزء فلان عدم التركب من اجزاء
لا يتجزى من اعراض الجسم الطبيعي ثم ان الشريف المحقق قدس سره قد اورد الايراد
عليه حيث قال فيه بحث لانه ان اخذ بمعنى السلب لم يكن مختصا بالجسم فلا يكون
من اعراضه الذاتيه وان اخذ بمعنى عدم الملكة لم يكن عارضا له لاستحالة تركبه من
اجزاء لا يتجزى عندهم فلا يكون ذلك من شانه ان يتوهم فيه ذلك فلا يلتفت اليه
في اعدام الملكات ثم قال والصواب ان يقال نفي الجزء في قوة قبول الانقسام الى غير
نهايه وهو من الاعراض الذاتيه للاجسام انتهى ثم ان الفاضل الشيرازي اورد
عليه بهذه العباره اقول ما ذكره بقوله والصواب هو مراد صاحب المحاكمات
وصرح به عند قوله احدهما بحث عن تناهي الجسم ولا تناهيه في الانقسام والصغر
انتهى وهذا كما ترى حيث ان المحقق الشريف اراد ان من ظاهر ما قاله المحاكم يظهر
ان نفي الجزء بمعنى عدم التركب نفسه من الاعراض الذاتيه له وهو خطا بل الصواب
انما يظهر مما ذكره بقوله في قوته يكون من الاعراض الذاتيه لا نفسه كما يفهم من
كلام المحاكم ههنا ثم ان مراده ايضا مما وقع عنه بعيد هذا عند قوله احدهما الخ
هو عدم التركب الذي بمعنى نفي الجزء على ما زعم وهو عبارة عن عدم تركب الجسم من اجزاء

لا يتجزى والبحث عنه بحث عن اللاتناهي في الانقسام وهو ليس بصواب ايضا
بل نفي الجزء نفسه ليس من الاعراض الذاتيه وبناء كلام الشريف على ظاهره وما
ذكره غير ما صرح به المحاكم على ان عدم التناهي في الانقسام ليس قبول الانقسام
الى لا نهايه بعينه فتدبر فيه ثم ان بعض الاعلام اعترض على ما ذكره الشريف المحقق
ايضا بان قبول الانقسام المعتبر في هذا المقام غير مختص بالاجسام بل هو شامل
للتعليميات ايضا كالخطوط والسطوح والمقادير ثم قال بل نقول نفي الجزء طبيعي
وكيف يصح ان يكون من مسائل العلوم البرهانيه وقد تحقق في موضعه ان
مسائلها يجب ان يكون موجبه كليه ضروريه انتهى كلامه ثم ان هذا المقام لما كان
من مداحض الاقدام فجدير بنا لو سرحت بريد النظر في حدائق المرام ليظهر صريح الباطل
من الحق الصحيح وحسان الوجوه من القبيح فنقول ان ما قاله من الصواب وهو غير
صواب لا نه يرد عليه انه ان اراد به انه من عوارض الجسم الطبيعي او من عوارض الجزء
من حيث استعداد الحركه والسكون الذي هو المعتبر في موضوع هذه الصناعه
فهو ممنوع والسند ظاهر وان اراد به انه من عوارضهما لا من تلك الحيثيه فهو
مسلم ولكن لا ينافي كونها من مسائل صناعة حكمة ما بعد الطبيعه ثم لا يخفى انه لا فرق
بين قبول الجسم للانقسام الى ما لا يتناهى وبين تركبه من الماده والصورة في كونهما
من عوارض الجسم الطبيعي لا من تلك الحيثيه المعتبره في موضوع العلم الطبيعي فما للاعلام
الاعلام ان حكموا بكون الاول من مسائل الطبيعي دون الثاني ههنا ثم ان ما اعترض عليه

بشموله للتعليمات فهو بالاعراض اولى ضرورة انه يجوز ان يكون المراد من قبول
القسمة هنا قبول القسمة الى الاجزاء التي هي الاجسام ومن البين الظاهر انه من عوارض
الذاتية على انا لو قطعنا النظر عن ذلك فنقول انه يجوز ان يكون قبول القسمة من عوارضه
الذاتيه وكونه شاملا للتعليمات لا ينافيه كما نطق به في البرهان من كتاب الشفاء
في فصل كيفية علم تحت العلم الطبيعي ومشاركاته لعلم اخر بهذه العبارة ولما كان
المقدار المحدود من لوازم هذا الجسم الطبيعي وعوارضه الذاتيه اعني الطول
والعرض والعمق المشار اليها وكان الشكل من لوازم المقدار كان الشكل ايضا من
عوارض الجسم الطبيعي ولما كان المهندس موضوعه المقدار فموضوعه عارض
من عوارض الطبيعي والعوارض التي بحث عنها هو من عوارض هذا العارض فمن
هذه الجهة تصير الهندسية جزئية بوجه ما عند العلم الطبيعي هذا كلامه وهو يدل
على ان المقدار لما كان من عوارض الجسم الطبيعي ولوازمه فما يعرضه يكون من
عوارضه ايضا فح ان التعليميات لما كانت من لوازم الجسم الطبيعي موجود القسمة
فيها وقبولها لها لا ينافي ان يكون من عوارضه الذاتيه ايضا حيث ان من العوارض
الذاتيه للشيء ما يكون عارضا له او لما يعرضه ومن البين الظاهر انه يوجد فيهما
معا فيكون عرضا ذاتيا له باعتبارين وكونه اعم منه انما ينافي كونه عرضا اوليا
له لا مطلقا ثم ان قوله بل نقول الى قوله وقد حققه في موضعه ان شرطا الحمل يجب ان
يكون موجبة كلية ضرورية ايضا غير حقيق بالتصديق وذلك لان المراد من الكلي

ما يقابل الشخصي فيشمل الجزئي والكلي ايضا والحاصل ان القضية الكلية المعتبرة في
البرهان ان لا يكون موضوعها امرا شخصيا سواء كان كليا او جزئيا ولعل امر
الكلية قد اشتبه عليه باشتباه الاصطلاح واما حديث الضرورية فليس الا مجرد
حديث كما لا يخفى على الناظر في فن البرهان من الشفاء كما فصلناه في شرحنا على الهيات
الشفاء حيث ان غياث الحكماء قد اورد الايراد على بعض الاجلاء ظنا منه ان المراد
من الموجبة الكلية هو هذا ونسبه الى فن البرهان وكتابه اركان رياض الرضوان
ولعل الخذ من السيد الشريف المحقق وليس ذلك الا بعض الظن كما لا يخفى سيما على
الناظر في منطق هذا الكتاب حيث وقع في بحث القياس منه هذه العبارة
اشارة الى القياسات والمطالب البرهانية كما ان المطالب في العلوم قد يكون عن
ضرورة الحكم وقد يكون عن امكان الحكم وقد يكون عن وجود غير ضروري مطلق
كما علم من حال اتصالات الكواكب وانفصالها وكل جنس تخصه مقدمات وتنتج
فالمبرهن ينتج الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري ثم بالغ في رد
ذلك التوهم حيث قال متصلا بما نقلنا عنه بهذه العبارة ولا نلتفت الى من
يقول انه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات او الممكنات الاكثرية دون غيرها
بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلي يستعمل الممكن الاقلي ويستعمل في كل باب ما يليق به
وانما قال ذلك من قال من محصلي الاولين على وجه سيطرق برا لغفلة الى الاخرين ولذلك
حيث قالوا ان المطلوب الضروري ما ينتج في البرهان من الضروريات وفي

غير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات ولم يرد به غير هذا واراد ان صدق مقدمات
البرهان في ضرورتها وامكانها واطلاقها انتهى وهو صريح في المدعى فقد بان من
تضاعيف البيان ان قبول الجسم للانقسام الى لا نهاية من المحمولات والعوارض
للجسم الطبيعي واما نفي الجزء فهو من عوارضه بما هو موجود لا بما هو جسم طبيعي
من حيث يستعد للحركة والسكون فيرجع مفاد ذلك الى ان بعض الموجود كذا و
بالجملة ان تركبه من المادة والصورة كما يكون بحثا عنه بما هو بخصوص الوجود كذلك
الامر فيما نحن بصدده فقد بر فيه فلذا افيد ان نفي الجزء الذي لا يتجزى من مسائل الالهي لا
الطبيعي قال الشارح والشيخ اراد ان يبتدى بالطبيعيات مع العلم الاول ولكنها
ما ارتفعا للحوالة الى بعض المسائل من ههنا الى ثم وبالعكس لانهم ذكروا مباحث
المادة والصورة التي هي مصادرات في العلم الطبيعي لكون موضوعه الجسم الطبيعي
المركب منهما في الفلسفة الاولى وكانت تلك المباحث في الفلسفة الباحثة عنها
مبنية على مسائل طبيعية كنفي الجزء وتناهي الابعاد لزم ان يقصد الابحاث المتعلقة
بالمادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتنى عليه تلك المسائل
من المباحث الطبيعية فوجب ان يصدره بنفي الجزء لانه اخر ما يحل اليه مقاصد
التي لا يبتنى عليه مسئلة فمعنى حوالة اخرى قال الشارح وجوده بالضرورة الخ
اطلاق الضرورة ههنا بناء على ان ذلك مستفاد من الحس لما احس العوارض
التي لا تقوم بنفسها حكم بالضرورة انه يجب وجود شيء يقوم به هذه العوارض وهو

الجسم ومن ههنا اندفع ما اورد من انه انما يثبت بناء على مقدمة مستفادة
من البرهان فلا يكون ضروريا قال الحاكم ولان تجزية الاجزاء وعدم تجزيتها عارضة
للاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عندهم متصل واحد لا ينقسم
الا الى الاجسام وعند المتكلمين الى الجزء الذي لا يتجزى فيكون هذا بحثا عن عوارض الاجسام
على مذهب الحكماء انتهى ثم ان المحقق الشريف بعد ما حقق ان نفي الجزء في قوة قبول
الجسم للانقسام الغير المتناهية اورد الايراد على ما قاله بانه ان اراد بتجزية الاجزاء انفصال
بعضها عن بعض بالفعل وبعدم تجزيتها عدم ذلك الانفصال فالاول عارض للاجسام — للاجسام
المتفاصلة بعد انفصالها والاجزاء قبل الانفصال موجودة بالقوة فلا يكون عدم الانفصال
عارضا لها الا بالقوة وان اراد بالتجزية امكانها فهي عارضة لجميع الاجسام من
حيث هي اجسام ولكن المراد بتجزية الاجزاء انقسامها الى اجزائها وبعدم تجزيتها
عدم انقسامها كذلك مع ان من شانه ذلك وكلاهما من عوارض الاجزاء التي هي اجسام
طبيعية فانا اذا قسمنا الجسم بنصفين ثم قسمنا كل نصف منه الى نصفين
وامسكنا عن القسمة فالنصفان قد تجزيا الى نصفيهما اللذين هما ربع الجسم وكل من
الربعين لم يتجز مع ان من شانه ذلك والنصفان والربعان اجسام فهي اي تجزية
الاجزاء وعدم تجزيتها عارضة للاجزاء التي هي اجسام طبيعية لا يقال ان اريد الانقسام
بالفعل فهو ليس مراد ههنا اذ الاجزاء قد لا ينقسم بالفعل وان اريد الانقسام الفرضي
فليس عدمه من عوارض الجزء لانا نقول نفي الجزء الذي لا يتجزى عبارة عن قبول كل جزء

من اجزاء الجسم للقسمة فكل جزء اما منقسم بالفعل او غير منقسم مع ان من شان
ذلك لانه متساو ولنفي الجزء الذي لا يتجزى بل ما لهما واحد وهو من عوارض الاجزاء
التي هي اجسام فان نوقش في انه يكون المفهوم المردد بينهما عرضا ذاتيا لكل واحد
منهما كما هو ظاهر عبارة المحاكمات اجيب بان العرض الذاتي قد لا يكون مساويا
على الاطلاق بل مع مقابله كالاستقامة والانحناء للخط فيصح في كلام المحاكم اي
ما قاله الشريف توجيه ما في المحاكمات ثم ان المحقق الدواني قال والاولى ان يقال
كما قال المحشي ان نفي الجزء في قوة قبول الانقسام الى غير النهاية وهو من الاعراض الذاتيه
للاجسام انتهى وهذا كما ترى صريح في ان ما ذكره الشريف المحقق يرد عليه ما
اوردنا عليه اولا اذ ان اريد بانقسام الاجزاء الى الاجزاء انفصالها وانقسامها
اليها بالفعل فهو لا يكون وصفا لذلك الجزء لانعدامه عند طريان الانفصال
عليه وان اريد امكانها فهو عارض لجميع الاجسام الموجوده من حيث هي اجسام
وغاية ما يتكلف في الجواب عن ذلك الايراد هو ان عدم بقاء الاجزاء حين طرو الانفصال
عليها لا ينافي كونه من عوارضها كما يظهر من كلام الشيخ فيما بعد حيث يقول و
قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك
وكما يظهر من الهيات الشفاء حيث قال فيه ان الانقسام يقال على وجهين احدهما
الافتراق والانقطاع وهذا يلحق الكم قال المحاكم والبحث عن تركب الجسم من اجزاء
لا يتجزى او يتجزى الى قوله والاخر بحث عن تناهيه ولا تناهيه انتهى ثم قال الشريف

المحقق

المحقق بهذه العبارة ان التناهي في العظم يعرض الجسم من جهة الانقطاع والانفصال
العارضين له بحسب المادة كما سيأتي واما التناهي في الانقسام فيمتنع عروضه
للاجسام على مذهبهم فكيف يكون اللاتناهي فيه ماخوذا على انه عدم ملكة
عارضا لها فان قبول الانقسام انفصال مقتضى المادة وهو المطلوب قلنا
الثابت بالبرهان اللاتناهي في الانقسام وهما وذلك لا يقتضي مادة في الخارج
انتهى ولا يخفى انه على تقدير ان يكون المراد من التناهي في الانقسام على ما
ظنه وان لم يكن عروضه للاجسام عندهم لكن ما اجاب عن سوال اورده بقوله قلنا
الخ لا يجدي نفعا ضرورة ان القسمة الوهمية كاشفة عن قبول القسمة الخارجية كما بين
في محله وانما قلنا على تقدير ان يكون حيث ان الظاهر من الصناعة هو التناهي في
العظم لا التناهي في الانقسام فما اورد السيد عليه لا يرد على الحكماء ويؤيده انهم جعلوا
نفي تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى من مبادي اثبات الهيولى وكذا من مبادي انقسامه
الى ما لا يتناهى من الاجزاء التي هي اجسام وانهم لم يبحثوا عن جواز تناهي هذا الانقسام
وان بحثوا عن تناهي الابعاد وجعلوه من مبادي امتناع انفكاك الصورة عن
المادة وبالجملة ان قبول الجسم للقسمة الى ما لا يتناهى وتناهي الامتداد والابعاد
يكونان من عوارضه واما تناهي القسمة ولا تناهي الابعاد فليسا من عوارضه
عند الحكماء ثم لا يخفى ان المحاكم قال ان التناهي واللاتناهي انما يعرضان للجسم من جهة
المادة اورد عليه الشريف المحقق بان اللاتناهي في الانقسام ان اخذ بمعنى عدم التناهي

عما من شانه ذلك فليس من عوارض الجسم لان التناهي في الانقسام يمتنع عروضه للجسم
على مذهبهم فكيف يكون اللاتناهي فيه ماخوذا على انه عدم ملكة عارضا له
ومن المحققين من قال في الجواب عنه بان الظاهر ان مقصود المحاكم ببيان حال التناهي
واللاتناهي في العظم كما تشعر به قوله اما النهاية فظاهرة مما سيجيء فانه اشار الى برهان
تناهي الابعاد وليس فيما سيجيء بيان تناهي الجسم في الانقسام وكانه ترك بيان التناهي
في الانقسام واللاتناهي فيه لانه قد علم مما مر في بيان كون نفي الجزء الذي لا يتجزى من مسائل
الطبيعي انتهى ثم ان الفاضل الشيرازي قال اقول فيه بحث اما اولا فلان كلام السيد
المحقق الشريف هو ان صاحب المحاكمات جعل الدعوى ان التناهي واللاتناهي في
الانقسام والصغر والتناهي واللاتناهي في العظم مما يعرض الجسم بسبب المادة وما
جعله دليلا عليه بقوله اما النهاية فظاهرة مما سيجيء اه انما يستلزم كون التناهي
واللاتناهي في العظم يعرض الجسم بسبب المادة ولا يدل على ان اللاتناهي في الانقسام
والصغر كذلك فلا يتم التقريب فقوله مقصود المحاكم ببيان حال التناهي واللاتناهي
في العظم عن الاعتراف بمطلوب المعترض واما ثانيا فلان كلام السائل فيما مر من نفي
كون التركيب من اجزاء لا تتجزى من الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي لا يكفي في كون
البحث عنها من مسائل الطبيعي بل لا بد مع ذلك من بيان كون البحث عنها من جهة
التغير اي من جهة المادة وهو بصدد اثبات ذلك فمفاد كلام المعترض ان ما ذكر
انما يثبت ذلك في واحد منهما فقط فقوله لانه قد علم فيما مر من بيان كون نفي الجزء الذي

التناهي وم

لا يتجزى من مسائل الطبيعي سهو منه انتهى ولا يخفى جواز ان يقال ان غرض المحاكم انه بعد
ما بين معنى جهة الحركة والسكون انه يرجع هذا الى التغير والاشتمال على المادة فان
التناهي واللاتناهي انما يعرضان الجسم من جهة المادة وبما حققه ههنا في بيان معنى الجهة
يلوح حال التناهي واللاتناهي في الانقسام والصغر حيث ان الاشكال في العروض
من جهة الحركة والسكون ومن ههنا يفهم عروضه وكونه عارضا له من جهة المادة
واشتماله عليها ظاهر ايضا من دون الحاجة الى ذكر التناهي واللاتناهي في العظم
ومن ههنا ترى حال ما ذكره بقوله ولا يتم التقريب ثم ان ما وقع عنه بقوله واما ثانيا
الخ انما نشا عن غفلة انه يرجع جهة الحركة والسكون وعروضها له الى جهة المادة فلا ايراد
اصلا فاذا بان انه بمعنى التغير والاشتمال على المادة مما سبق فلا حاجة الى التصريح به
ثم ان عروض اللاتناهي للجسم بهذا المعنى محال فكيف يصح ان يكون من الاعراض
الذاتية فما ذكره من السهو انما نشا من السهو سيما انه ذكر سابقا ان عدم التركيب
واللاتناهي في الانقسام في قوة قبول الانقسام وهو مما ذكره المحاكم ثم ان كون
الانقسام من لوازم التغير والمادة ظاهر فتدبر ثم ان المحقق الشريف اورد هذا السؤال
والجواب بهذه العبارة فان قيل الانقسام انفصال فمقتضى المادة وهو المطلوب
قلنا الثابت بالبرهان اللاتناهي في الانقسام وهما وهذا لا يقتضي مادة في
الخارج ثم اورد عليه الفاضل الشيرازي بهذه العبارة اقول وايضا عدم التناهي
في الانقسام ليس من شان الجسم الطبيعي على مذهبهم وكيف يصح عدم الملكة

انتهى وهذا كما ترى لا يدفع ما ذكره الشريف المحقق ولا حيث اورد على نفسه من
قبل الشارح المحقق ان العروض من جهة المادة ثابت لاجل ان الانقسام انفصال
وذلك يقتضى مادة فالانقسام الذى لا يتناهى من لوازم المادة من جهة الانقسام
والانفصال الا من جهة ان اللاتناهى فى الانقسام مطلقا او الوهمى لانه عدم الملكة و
هو من لوازم المادة وهذا ظاهر ثم من المحققين من اورد عليه بقوله فيه بحث اما
اولا فلما ستعرف فى بحث اثبات الهيولى ان الانقسام الوهمى كاف فى اقتضائها واما
ثانيا فلان التناهى فى الانقسام الفعلى والعرضى والوهمى وهذا الامر الاعم يمكن عروضه
للجسم فى ضمن الاول والثالث عدم ذلك الاعم لكون عدمه عما من شانه فان الاتصاف
بالاعم لا يستلزم الاتصاف به فى ضمن جميع افراده فان قيل فاللاتناهى ح لا يمكن عروضه
للجسم لان سلب الاعم يستلزم سلب جميع افراده ولا شك ان الجسم متصف بالتناهى
فى الانقسام الفعلى ضرورة فيمتنع اتصافه بسلب التناهى فى الانقسام المطلق قلنا ليس
المراد بسلب التناهى فى الانقسام المطلق سلب التناهى فى جميع الانقسامات كما لا
يراد بالسكون الذى هو قيد لموضوع الطبيعى عدم الحركة مطلقا بهذا المعنى بل ما هو اعم
من سلبها مطلقا او سلبها فى ضمن فرد ما اذ بحث فى الطبيعى عن سكون الجسم فى حيزه
الطبيعى وهو عدم الحركة الاينية وكذا عن السكون بين كل حركتين مستقيمتين
وهو عدم الحركة الاينية لا عدم الحركة بالكلية فتامل انتهى ثم ان اورد على الفاضل الشيرازى
بقوله اقول اثبات الهيولى بالانقسام الوهمى ما ذكره الشارح واعترض عليه صاحب المحاكمات

على الشارح فما ذكره لا ينفع فى دفع ايراد السيد المحقق عنه لانه يعترف بان الانقسام الوهمى
لا يثبت به الهيولى فى الخارج وعند هذا يظهر اندفاع البحث الاول واما البحث الثانى
فجوابه ان المعتبر فى العدم والملكة ان يكون العدم عدما لذلك الوجودى على ما صرحوا
به فاذا اخذ التناهى اعم من الاقسام الثلث كان عدمه بعدم جميع وجوه الانقسامات
وما نقله فى انهم يبحثون عن السكون الاينى فى العلم الطبيعى لا ينافى كون السكون المعتبر
فى موضوعه سلب الحركة عما من شانه الحركة فى الجملة لان هذا الموضوع غير ما يبحث فى العلم عنه
عن الاعراض الذاتية فتامل انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال ان المحاكم وان اورد
الايراد باستلزام الانقسام الوهمى وجود الهيولى فى الخارج من حيث الانقسام الوهمى
لكن وقع عنه فيما سياتى مما يشعر باستلزام امكان الانقسام الوهمى امكان الانفصال
الخارجى ومنه يلزم ثبوت الهيولى فيستلزم الانقسام الوهمى من هذه الجهة لوجود
الهيولى فى الخارج الا ان يقال انه على ما ذكره هذا الفاضل من ان هذا الكلام من المحاكم
مبنى على ما ذكره الشارح ولكن مثل هذا الايراد سهل عند من هو اهل ثم نقول ان ما ذكره
ثانيا قد نشا عن الغفول عن اصل الكلام حيث ان ذلك المحقق قد بين ان سلب الاعم اما
ان يكون سلبا له مطلقا او سلبا له فى ضمن فرده وسلب الاعم متحقق فى هذا الفرد فما
ذكره الفاضل الشيرازى من ان المعتبر فى عدم الملكة ان يكون عدما لها لا يجدى نفعا ولا
ينافى ما ذكره ذلك المحقق كيف والسلب للوجودى الذى هو الاعم قسمان كما ذكره ذلك
المحقق ولا يلزم فى عدم الملكة ان يكون عدما للوجودى بطريق خاص اى كونه سلبا للوجودى

مطلقا بان لا تحقق فرد منه اصلا بل انما يلزم سلب الوجودي ومن الظاهر انه مصداق سلب
الوجودي ايضا الا ترى ان للاعم وجودات الا ان المشهور ان نفي العام لا يتحقق الا بنفي جميع
الخواص فتدبر ثم ان ما ذكره هذا الفاضل الشيرازي في امر السكون فيه ان ظاهر ما سبق
من المحاكم ان ما هو قيد للموضوع بظاهره بحث عنه والا لما احتيج الى بيان المراد بان موضوع
الطبيعي الجسم من حيث استعداده للحركة والسكون ومن هاهنا تظهر ان السكون ماخوذ
في الموضوع وما بحث عنه واحد فتامل قال المحاكم فنقول نعم كذلك الا ان الطبيعي لا
ينظر الا الى جهة المادة لا الى ان تلك الجهة هي جهة الصحة والمرض او جهة الشكل او غير ذلك
بخلاف علم الطب وعلم الهيئة وغيرهما فانها ينظر الى الجهة الخاصة انتهى وقد اورد عليه الفاضل
الدواني بقوله فيه بحث لان ذلك يقتضي ان يكون البحث عن احوال الحيوان والانسان
والنبات بخصوصها خارجا عن العلم الطبيعي وليس كذلك فان فصل الحيوان وفصل
الانسان وفصل النبات جميعا اجزاء للفن انتهى واورد عليه الفاضل الشيرازي بان
محمول العلم غير محمول المسئلة ومحمول المسائل يرجع مع مقابلها الى ان يكون محمول العلم بان يؤخذ
القدر المشترك بينهما كما يفهم من كلام هذا المحقق في بعض تصانيفه فالمراد ان الطبيعي
لا ينظر الا الى جهة المادة اي في محمول العلم لا في محمول المسئلة واحوال النبات اذا اخذ مع
مقابلاتها من احوال الحيوان والمعادن واحوال غيرها لم يكن في اثبات هذا القدر
المشترك احتياج الى ملاحظة خصوص المادة ثم خصوصية المادة ملحوظة في اثبات
خصوصيات تلك الاحوال وليس الكلام فيها والقول بانه يلزم ان يكون الطب ومثله ايضا

كذلك ويدخل في الطبيعي الاحوال العارضة لبدن الانسان مع ما يقابلها من الاحوال
العارضة لغيره من الاجسام الطبيعية لا نظر فيها الى خصوص المادة يندفع بان النظر
في الطب الى بدن الانسان من حيث انه بدن لا من حيث انه جسم طبيعي فمن هذه الحيثية
يخرج عن الطبيعي انتهى وهذا كما ترى لان من الجائز ان يقال انه يلزم ان لا يكون فصل الحيوان
ونظايره من الطبيعي لان ينظر فيه من حيث انه جسم طبيعي لا من حيث انه حيوان فليتامل
وبالجملة ان الفرق بين علم الطب وعلم الهيئة في كونهما من جزئيات العلم الطبيعي لا من
اجزائه بان موضوع الاول اخص من موضوعه وموضوع الثاني نفس موضوع الاول
لكن اخذ باعتبارين مختلفين فصار باعتبار موضوعا لهذا وباعتبار موضوعا لذاك
كجسم السماء والعالم حيث انه موضوع فيهما فان قلت ان علم الهيئة لما كان من العلوم
التعليمية يكون موضوعه الامور التعليمية التي هي من المقادير العرضية للاجسام الطبيعية
فكيف شارك الطب في ذلك الحكم قلت انه اشتباه على غير محصل ضرورة انها علم يعرف
فيه حال اجزاء العالم في اشكالها واوضاع بعضها عند بعض ومقاديرها وابعاد ما
بينها وحال الحركات التي للافلاك والتي للكواكب وتقدير الكرات والدوائر التي يتم
بها تلك الحركات وهو على خلاف ما عليه امر الهندسة والحساب حيث بحث الاول
عن احوال اوضاع الخطوط واشكال السطوح واشكال المجسمات والنسب الكلية
الى المقادير بما هي مقادير والنسب التي لها بما هي ذوات اشكال واوضاع والثاني عن
احوال انواع العدد وخاصية كل نوع منه في نفسه وحال نسب الاعداد بعضها من بعض

وقد اشار الشيخ في عدة مواضع من الهيات الشفاء الى ذلك منها بقوله كما ان العلوم
الرياضية قد كان موضوع فيها ما هو متحدد بالمادة لكن نحو النظر والبحث عنه كان من
جهة معنى غير متحدد بالمادة وكان لا يخرجه تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن ان يكون البحث
رياضيا ومنها بقوله وان التعليمية موضوعها اما ما هو كم بالذات او ما هو ذو كم
وذلك حيث اشار باول شقي الترديد الى القسمين الاخيرين وبالشق الاخير الى الاول الذي
اراده الحاكم وله غاية مشاركة مع الطب من حيث اشتمال موضوعيهما على المادة و
ان لم يكن شيء منهما باحثا عنه من تلك الجهة بل انما ينظر الى الجهة الخاصة والحاصل ان
العلم السافل انما يكون جزءا من العالي اذا كان موضوع العالي ذاتيا لموضوع السافل
ويكون تخصص موضوع السافل بمنوع لا بامر عرضي فاذا انتفى القيدان او احدهما لم يكن
السافل جزءا من العالي مثال الاول العلم الالهي بالنسبة الى علم الاكر المتحركة لان موضوع الالهي
عرضي لها ثم قد انضم اليه الحركة التي هي عرضية لها لا فصل منوع ومثال الثاني الطب والطبيعي
فان موضوع الطبيعي وان كان ذاتيا لموضوع الطب لكن تخصصه عن موضوع الطبيعي
بحيثية الصحة والمرض وهي عرضية بالنسبة الى بدن الانسان ومن هاهنا ذكر الشيخ في
في البرهان بعد ما جعل عموم العلم نظرا الى ما تحته قسمين احدهما الجزء وثانيهما الجزئي
بهذه العبارة ان الاخص اما ان يكون انما صار اخص بسبب فصول ذاتية ثم طلب عوارضه
الذاتية من جهة ما صار نوعا فلا يختص النظر بشيء منه دون شيء وحال دون حال بل
يتناولها جميعا وذلك مثل المخروطات الهندسية فيكون العلم بالموضوع الاخص جزءا

من العلم الذي ينظر في الموضوع واما ان يكون نظره في الاخص وان كان قد صار اخص
بفصل مقوم فليس من جهة ذلك الفصل المقوم وما يعرض له من جهة نوعه مطلقا
بل من جهة بعض عوارض يتبع ذلك الفصل ولواحقه مثل نظر الطبيب في بدن الانسان
فان ذلك من جهة ما يصح ويمرض فقط فهذا يفرز العلم بالاخص من العلم بالاعم ويجعله
علما تحته كما ان الطب ليس جزءا من العلم الطبيعي بل علم موضوع تحته واما ان يكون
الشيء الذي صار به اخص ليس يجعله نوعا بل يفرده صنفا ويعارض فينظر فيه من جهة
ما صار به اخص وصنفا فيبحث اي عوارض ذاتية تلزمه وهذا ايضا يفرز العلم عن العلم
بالاعم ويجعله علما تحته فقد بان اقسام الموضوعات المخصصة التي هي من اجزاء من العلم
الذي يكون موضوعه اعم من موضوعاتها والضابط في ذلك ان الموضوعات المبحوث
عنها في العلوم اما ان يكون بما هي افراد الموضوع علم فوقه سواء كان ذلك الموضوع
ذاتيا لها او عرضيا وسواء كان امتيازها بفصول منوعة او لم يكن يكون هذه العلوم
اجزاء لذلك العلم لا جزئيات له مندرجات تحته قال الشارح يمكن ان يفرض فيه
الابعاد الثلثة الخ قال الحاكم وقولنا يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة كالفصل قال الفاضل
الشيرازي والايراد عليه بان قيد الفرض غير مفيد مع قيد الامكان بل مخل لانه يدخل فيه ما
قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون
المفروض محالا مدفوع بان المراد بامكان فرض الابعاد المفروضة فيما ينتزع عنه بحسب
نفس الامر لا بمجرد اختراع الوهم ولا شك ان الابعاد المفروضة في المجردات بمجرد اختراع الوهم

وليس لها اما في نفس الامر وبهذا التوجيه اندفع ايضا ما اورده السيد بقوله ما ذكره
الامام انهم فسروا هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد حاصلة
فيه بالفعل اما وجوبا كما في الافلاك واما جوازا كما في العناصر وما لا يكون شيء منها حاصلا
فيه كما في الكرة المصمتة مما لا طائل تحته لان الامكان ههنا داخل على الفرض فيفسر بالامكان
العام توجب شموله لوجود الفرض واجبا وغير واجب ولعدمه مع امكانه وذلك كما ترى
فاسد وذلك لما عرفت من ان المراد بهذا الامكان امكان الابعاد المفروضة لا امكان
الفرض انتهى وهذا كما ترى فان من الجائز ان يكون المراد من الفرض التعين كما قيل فيما وطنه
وايضا انه ماخوذ عما ذكره الفاضل الدواني في حواشيه على التجريد ثم قال المحاكم ان اراد
به ابعاد ثلثة مطلقة فالتعريف باللام مستدرك وان اراد به الابعاد المعينة اختل
التعريف لكونها من العرضيات المفارقة وقد اورد عليه الشريف المحقق بقوله يمكن ان
يجاب بان المراد من الابعاد هو الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قوايم ولهذا فسرها
بالطول والعرض والعمق انتهى كلامه ولا يخفى ان الظاهر كون هذه الامور بحسب مرتبة
التعين بل بعدها او بعد اعتبار تشكل ولا يصح تفسير الابعاد المعتبرة في حقيقة الجسم بها
فلذا قال الشيخ في طبيعيات الشفا حيث قال لما كان المقدار المحدود من لوازم هذا
الجسم الطبيعي وعوارضه اعني الطول والعرض والعمق المشار اليها وكان الشكل من
لوازم المقدار كان الشكل ايضا من عوارض الجسم الطبيعي انتهى وبالجملة ان الظاهر ان الطول
والعرض والعمق امتدادات متعينة في انفسها او بالفرض والتعين كما يلوح عما ذكره

الشيخ في الشفا وهو على خلاف ما عليه امر البعد المقوم للجسم الطبيعي على ما نص عليه الشيخ
في غير موضع من ذلك الكتاب من ذلك ان الجسم انما هو جسم لان من شانه انه يمكن ان يفرض
فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق متقاطعة على حد واحد مشتركا تقاطعا على قوايم وهذه
الصورة الجسمية ونظايرها كثيرة لم نطول الكلام بذكرها قال المحاكم ومن علامة الطبيعي
ان نفرض فيه ابعاد ثلثة ونعني بها الخطوط المتوهمة لا الامتدادات المحسوسة في الجسم
التي هي الجسم التعليمي الموجود واما لم نعرف الجسم الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى لانها هي
الكمية التي تتغير وتتبدل مع بقاء الجسم الطبيعي انتهى ولا يخفى ان المساحة التعليمية بعينها
باقية في قطعة من الشمع بعينها وان تبدلت اوضاعها من الاستدارة والتكعيب و
غيرهما وكان مبنى كلامه على ان الوضع والشكل معتبر فيه وليس كذلك وان اعتبر فيه التعيين
المساحي ويظهر ذلك في صورة تبدل الاشكال بتبدل الابعاد المتعينة بان ينقص من
طوله ويزيد على عرضه او عمقه ولا يتغير اصل مقداره الجسمي كما في الشمعة المدورة اذا
كعبت وفي صورة التخلخل والتكاثف يتبدل المقدار ايضا ولعل هذا قد اشتبه عليه
وعلى غيره حيث حكم بان المقدار الذي طوله ذراع مثلا وعرضه نصف ذراع وعمقه
شبر يخالف بالتشخص لما يكون طوله شبرا مثلا وعرضه ذراعا وعمقه نصف ذراع
فقد لزم تبدل المقادير قطعا من الاشكال انتهى والذي يؤيد ما قلناه ما افاده
الشيخ في منطق الشفا حيث قال والمعين المعروض للتقدير في الابعاد الثلثة بعد ان
محدودا او غير محدود هو الذي من باب الكم والجسم الواحد قد يوجد بحيث يعرض له

ان يختلف بحسب الكميه ولا يختلف بحسب الصوره فان الشمعه اى تشكل كلها به و
يحفظها عليه هو ان يكون بحيث يفرض ابعاد ثلثه متلاقيه فيها على الصفه المذكوره و لا
يختلف فيها و يختلف مع كل شى ما يحدد و يتعين فيها من الابعاد طولا و عرضا و عمقا
بالفعل او بالقوة اذا حدد ذلك الشكل فانه اذا شكلت الشمعه بشكل كره كانت معروضه
لثلث ابعاد محدوده هى غير المحدودات المعينه التى يحصلها اذا كان شكله شكل مكعب و ذلك
كميه والماء قد يحفظ جوهرها ويزيد حجما عند التخلخل فيكون قد ثبت له جوهريه النوعيه
فضلا عن الجسميه الجنسيه وتغير مقداره الجسمى انتهى ولا يخفى ان ما ذكره اولا بقوله
والمعين المعروض الى قوله فهو من باب الكم يدل بظاهره على ان الجسم التعليمى اى المساحه
المعينه منه باقيه فى صوره تحددها وعدم تحددها انما تبدل لها من اشكالها
واوضاعها وقوله قد يوجد بحيث يعرض له ان يختلف بحسب الكميه ولا يختلف بحسب
الصورة اشار الى الامر فى صورة التخلخل على ما ذكره اخرا بقوله وتغير مقداره وقوله
فان الشمعه الى تعليل لذلك التعليل الواقع فى قوله قد يوجد وبالجملة ان فى صوره الشمعه
المختلفة الاشكال الكميه التعليميه باقيه بعينها وان تبدلت اشكالها فيكون تبدل الكميه
على سبيل العرض فقد بان من تضاعيف البيان ان البعد المقوم للجسم الطبيعى
غير البعد العرضى اى الامتدادات المحسوسه لا على ان يكون الشكل بعينه معتبرا فيها
ثم ان البعد الجوهرى المتمادى فى الجهات الثلث غير هذه الامتدادات المحسوسه
ولعل الحاكم عبر عنها بخطوط ثلثه من ضيق العباره والمراد هو ما قلناه لكن الكلام

معه فى ان المعتبر فى الثانى هو الشكل والوضع بعينه والحاصل ان الامتداد الجوهرى
من الفصول المعتبره فى الجسم بحسب جوهر ذاته وهو الامتداد الذى لا يمسح بكذا و
كذا بخلاف الامتداد التعليمى فانه يصح ان يمسح بكذا وكذا فلهذا يكون مرتبه تعين الجسم
الطبيعى التى بحسبها يصح ان يفرض فيه اجزاء مشتركه فى حدود مشتركه ومن ههنا اندفع
ما قاله بعض الاجلاء الاعلام كالعلامة الدوانى على ما ذكره الحاكم بقوله ليس المراد من
الابعاد الثلثه الى اخره من ان جعل الابعاد الثلثه فى التعريفين بمعنى بعيد وما
تمسك به من ان التركيب يدل على ان الجسم التعليمى مشتمل بالفعل على الابعاد الثلثه
مدخول بانه يمكن ان يكون المقصود من التركيب ما له الابعاد الثلث العرضيه اى ما له
تلك الابعاد الثلثه بالذات كما هو المتبادر من الاطلاق لا سيما فى مقابله قوله ما يمكن
ان يفرض فيه الابعاد الثلثه فيكون الحاصل ان قبول الابعاد المفروضه للجسم التعليمى
اولا وبالذات وللطبيعى ثانيا وبالعرض انتهى وهو مندفع بما قررنا الابما ذكره الفاضل
الشيرازى بقوله فيه بحث اذ المتبادر من قولهم ما له الابعاد الثلثه ما له الابعاد الموجوده
لا العرضيه ولو سلم ان المراد ما له الابعاد اعم من الموجوده او العرضيه فلا شك ان
المتبادر ما له بالفعل تلك الابعاد فيخرج ما لم يكن له الابعاد الموجوده والمفروضه مطلقا
فى شى من الاوقات انتهى وهذا كما ترى على ما قلنا مندفع لان من الجائز ان يكون ما وقع عن
ذلك المحقق بقوله كما هو المتبادر من الاطلاق قيدا لقوله بالذات لا لقوله الابعاد
العرضيه وعلى تقدير ان يكون قيدا له فمراده من المتبادر المتبادر بقرينه المقام حيث انه

مقام التعريف للجسم الطبيعي وبالجملة ان المتبادر بحسب المقام غير المتبادر بحسب ظاهر
اللفظ وما ذكره المحقق بقوله لاسيما الخ قرينة مقامية ايضا ولكن بحسب المقابلة لا
التعريف فما ذكرنا غير ما ذكره وعلى التقديرين اندفع ما توهمه ذلك الفاضل حيث
غفل عما المتبادر من التبادر فتدبر واما ما ذكره بقوله ولو سلم ان المراد الخ فيرد
عليه ان ظاهر كلام المحاكم يدل على ان مفهوم هذا التركيب وجود الخطوط بالفعل في
الطبيعي حيث انها موجوده بالفعل في التعليمي وهو سار فيه فيلزم ان لا يكون الخطوط
مفروضة في الطبيعي هف ولعل مراد ذلك المحقق دفع هذا بانه لا يستلزم ذلك
الا وجود الخطوط بالفعل التي هي موجوده في التعليمي فيكون بالعرض لا بالذات ولا
يخفى صحة ما اراد وان كلام هذا القايل على تقدير صحته لا يدفع ما اورده ذلك المحقق
على المحاكم ثم لا يخفى ان للجسم التعليمي اطلاقا اخر وهو الصورة الجسمية المتعينة لا
مطلقا قال المحاكم وانما لم يعرف الجسم الطبيعي بالابعاد اورد عليه الشريف المحقق
بقوله فيه بحث لان ذلك يقتضي ان لا يعرف الطبيعي بالابعاد المعينة بهذا المعنى
لكونها مفارقة للمطلقة منها ثم اجاب عنه المحقق الدواني بانه اراد صاحب
المحاكمات من ذلك انه لم يعرف الجسم الطبيعي بانه الابعاد الثلثة بالفعل بهذا المعنى
لانه هو الامتداد الذاهب في الجهات الثلث وهو الجسم التعليمي وهو غير الجسم
الطبيعي اذ يبقى الثاني مع تبدل الاول ولم يرد انه لا يصح تعريف الجسم بانه الامتداد
الذاهب في الجهات الثلث ليرد عليه ما اورده انتهى ثم انه اورد على الفاضل النيريزي

بقوله اقول لو حمل كلام صاحب المحاكمات على هذا المعنى لم يكن له فايدة يعتد بها اذ لا يقول
احد بان الجسم الطبيعي يمكن تعريفه بنفس الابعاد التي هي حقيقة الجسم التعليمي الذي هو عرض
اذ معلوم ان حقيقة العرض لا تحمل على الجوهر ولا حاجة لهذا المدعى الى وجه ودليل انتهى
وهذا كما ترى ضرورة انه لم يظهر بعد عرضية الجسم التعليمي حتى لا يكون فايدة يعتد بها
الا ترى انه عرف الجسم بالامتداد مع انه مركب من الهيولى ايضا ويعذر في ذلك انه
الجسم في اول النظر فتدبر وبالجملة ان مغايرة الجسم التعليمي ههنا ولا عرضيته معلومة
بعد حتى لا يصح تعريفه به ثم ان ما ذكره بقوله ان حقيقة العرض لا تحمل على الجوهر ينافي
ما حققه في حواشيه على التجريد وفاقا لما عليه المحقق الدواني من اتحاد العرض و
العرضي ذاتا ومن الظاهر انه يصح حمله عليه باعتبار اخذ العرض لا بشرط شيء ثم المحاكم ذكر
ان الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعم من ان يكون جسما طبيعيا او جسما تعليميا
فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ومن قواعدهم ان كل شيئين بينهما عموم
وخصوص من وجه يكون المهية المركبة منهما اعتبارية لا حقيقية فلو كان هذا التعريف
حدا لزم ان يكون المهية الجسم الطبيعي اعتبارية وانه محال انتهى ولا يخفى ان هذا مبني
على كون القابل مشتركا لفظا بين المعنيين اللذين هما متباينان لا يحمل احدهما على الاخر
ثم على تقدير ان يكون المراد من القابل غيرها يمكن ان يعرض فيه الابعاد فنقول ان المراد
البعد الجوهري حيث ان الكلام في تحديد الجسم الطبيعي فيكون المراد من العرض الواقع
في ذلك التعريف معنى التعيين لا التقدير والتجويز والا يلزم اما التكرار او صدق التعريف

على المجردات لوجود قيد الامكان مع العرض بل يقول ان الابعاد لما كان لها معنيان
احدهما فصل الجسم الطبيعي والثاني من عوارضه القائمة به فيرجع تعريفه الى انه جوهر
يمكن ان يتعين فيه خطوط ثلثة او جوهر يقبل الابعاد والامتدادات اي من شانه
ان يقبل الجسم التعليمي على ما سيشير اليه الشارح في اوايل بحث الهيولى بقوله وكونه
شيا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي اي جوهر شانه قبول ذلك هذا ثم ان من الفصول
ما يكون مجهول الحقيقة فيعلم برسومه وعوارضه الخاصة به المودية الى جوهر ذاته
ومن الاجناس ايضا كذلك سيما الجوهر على ما نص عليه الشيخ ابو نصر في تعليقاته حيث
قال انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما نعرف شيا هذه الخاصية له وهو انه الموجود
لا في موضوع وهذا ليس حقيقته وقال الشيخ في رسالة الحدود التي وضعها في
بيان الحدود فان اصدقائي سالوني ان املي عليهم حدود الاشياء تطالبوني بتحديدها
فاستعفيت من ذلك علما بانه كالامر المتعذر على البشر سواء كان تحديدا او ترسيما
فان المقدم على هذا بحزم وثقة حقيق ان يكون اتى من جهة الجهل بالمواضع التي منها
تفسد الرسوم والحدود فلم يمنعهم ذلك بل الحوا على مساعدتي اياهم وزادوا على اقتراحا
اخر فاذا تقرر هذا نقول ان جنسية الجوهر بما عليه الشيخ وغيره حيث يعبر عنه
بانه ماهية وحقيقة في نفسها بحيث لا يكون في موضوع لا ان مناط الجوهرية هو
الوجود الخارجي كما ظنه العلامة الدواني والسيد السند وان اختلفا في العرض
حيث ذهب الاول الى ان مناطه ايضا ذلك دون الاخير حيث جوز ان يكون

مناطه هو الوجود المطلق بل الحق ان مناطهما نفس جوهر حقيقتهما مع قطع النظر
عن هذا الكون وذلك الكون بل عن الكون المطلق كما سيأتي مفصلا فاذا علمت جنسية
الجوهر وحقيقته وعسر الوصول الى كنه ذاته وان صح تعريفه بما يؤدي الى حقيقته
فاحكم بانه لا مجال للمنع جنسيته تارة باشتماله على النسبة الى غيره وتارة على العدم نفسه
سيما ان البسيط لا يمكن تحديده لاستحالة تركيبه من الجنس والفصل ثم اني كثر التعجب من
الشارح المحقق حيث اورد على الشارح الفاضل في منعه ذلك بانه اخذ مكان الجوهر
الموجود بالفعل لا في الموضوع وليس ذلك الا رسما من رسومه وانه قدس سره صنع
مثل تلك الصنيعة في التجريد حيث نفى جوهريته بوجوه ثلثة ينطبق كل منها على رسمه
فتدبر فيه ولعل هذا منه قدس سره من قبيل المنع عن خلق والاتيان بمثله وهو عن مثله
غريب قال الحاكم ولا شك ان معنى الرسم لا يكون حدا قال الفاضل الشيرازي
اقول ما نقل عن الشيخ وان كان بظاهره يدل على ان المراد من هذا التعريف هو الرسم
لكن ظاهر بعض عباراته بل صريحه يشعر بانه حد اذ قال في طبيعيات الشفاء ان للامور
الطبيعية مبادي سنعيدها ونصفها وصفا على ما هو الواجب فيها ونعطي حقيقتها
فنقول اما الجسم الطبيعي فهو الجوهر الذي يمكن ان نفرض فيه امتداد وامتداد اخر
مقاطع له على زوايا قوايم وامتداد ثالث مقاطع لهما جميعا على قوايم وكونه بهذه
الصفة هو الصورة التي بها صار الجسم جسما انتهى وهذا كما ترى ضرورة انه هو
القابل لاشتماله على النسبة لا يمكن ان يكون ذاتيا للجسم الذي هو جوهر محض فان ما نقله

عن الشيخ من قوله وسطحي مهيا تها كما يشعر بظاهر ما ذكره لكن ما وقع عنه ونصفها
وصفا على ما هو الواجب فيها يشعر بانه رسم ثم ان ما ذكره الشارح المحقق سابقا
في فن المنطق في فصل الحد فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها
بقول لا يكون حدا اما بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول في بعض الصور قاصرا
عن الحدود في افادة ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على لوازم يستغني باستلزام
الذهن عنها الى الحقيقة ملزومها كما هي فان ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض
انتهى على وفاق ما ذكره الشارح الفاضل بان اعطاء المهية لا يلزم ان يكون بالذاتيات
والمقومات ومراد الشيخ بما به يكون الجسم جسما الامر الذي يكون المذكور في التعريف
صفته ومن الامور اللاحقة له فتدبر قال الحاكم وتقرير جوابه انه لما ابطل جنسية
بان قال الجوهر هو الموجود لا في موضوع والموجود لا في موضوع صادق على واجب
الوجود ذكر الفاضل الشيرازي ان الموجود لا في موضوع جعله الامام في هذا الكلام
تعريفا للجوهر على ما هو الظاهر من كلامه موافقا لما هو المشهور والتعريف لا يكون
الا باللوازم المساويه وبما قررنا ظهر ان ما اورده عليه سيد المحققين بقوله ان
هذا الاستدلال لو تم لدل على ان الملزوم ايضا ليس بجنس لانه ايضا صادق على الواجب
لصدق لازمه المساوي عليه كلام حق ولا يرد عليه منع كونه لازما مساويا مستندا
بان الجوهر على ما عرفه الشيخ مهيه اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا
يدخل فيه الواجب لاشعار هذه العباره بمغايرة الوجود اذ لا شك ان هذا الازم مساو

للجوهر لانه تعريفه فاذا سلم كونه صادقا على الواجب يلزم صدق الجوهر عليه تعالى انتهى
وهذا كما ترى ثم قال المحقق الشريف فالصواب ان يمنع صدق الموجود لا في موضوع
على الواجب بناء على مذهب الشيخ من ان وجوده عين مهيته هذا كلامه ولا يخفى ان
حقيقته لما تدل على زيادة الوجود على ذاته لانه مهيه في جوهر ذاتها بحيث اذا وجدت
كانت لا في موضوع فلا يصدق عليه تعالى وذلك بخلاف رسمه وهو الموجود بالفعل
لا في الموضوع حيث انه يصدق على الوجود القائم بذاته على الحقيقة كما بين في موضعه
ودخول المعنى المجازي في فرد لا ينافي ان يصدق عليه حقيقة ما هو حقيقة اصطلاحا
على ان الشيخ نفسه قد صرح بصدق هذا عليه تعالى دون ذلك في رسالة الحدود
بقوله انه يقال جوهر لذات كل شي كالانسان او كالبياض ويقال جوهر لكل موجود لذاته
لا يحتاج في الوجود الى ذات تقارنها حتى يقوم بالفعل وهذا معنى قولهم الجوهر قائم بذاته
ويقال جوهر لكل ذات موجودة وجوده ليس في محل وعليه اصطلاح الفلاسفة القدماء
منذ عهد ارسطاطاليس في استعمالهم لفظ الجوهر وقد فرقنا بين الموضوع والمحل
قبل هذا فيكون معنى قولهم الموجود لا في موضوع الموجود غير مقارن الوجود لمحل
قائم بنفسه بالفعل مقوم له ولا باس بان يكون في محل لا يقوم المحل دونه بالفعل فانه
وان كان في محل فليس في موضوع فكل موجود وان كان كالبياض والحرارة والحركة فهو
جوهر بالمعنى الاول والمبدا الاول جوهر بالوجه الثاني والرابع والخامس وليس جوهرا
بالمعنى الاول والثالث والهيولى جوهر بالمعنى الرابع والخامس وليس جوهرا بالمعنى الثاني

والثالث والصورة جوهر بالمعنى الاول وبالمعنى الخامس وليس جوهرا بالمعنى الثاني والثالث والرابع انتهى وهو صريح في ان الموجود بالفعل لا في الموضوع يصدق على الواجب لم يصدق عليه ما هذا رسمه قال الحاكم وهذا استدلال بالاحتمال على الجزم اه انت خبير بان هذا رد الاستدلال كما يلوح عما ذكره في حاشيته على الشرح بعد تحرير هذا الدليل بقوله وجوابه انه استدلال بالاحتمال على الجزم ولا يخفى جواز ان يقال مراد الامام ان جنسية الجوهر ليس يقينيا على هذا يصح هذا الدليل فلهذا ذكر الفاضل الابهري في لوامع الافكار بعد ذكر خلاصة هذا الدليل على عدم اليقين المشهور ان الجوهر جنس وهو غير يقيني لان الجوهر هو المهية التي اذا وجدت في الاعيان كان لها وجود لا في الغير وكان لا في موضوع والمهيات التي تصدق عليها هذا المعنى جاز ان تكون مختلفة بتمام مهيتها فلا يجب اشتراكها في مهية تصدق عليها هذا الوصف فلا يجب كون الجوهر جنسا انتهى وهو يدل على المدعى قال الحاكم لانا نقول اولا هذا اعتراف الخ لا يخفى ان المحقق الدواني قد اورد الايراد على ما اورده الحاكم من الايرادات بما حاصله ان الفصل بالحقيقة متحد مع الصورة الجسمية بالذات لا هذا المفهوم الذي يميزه وكان لازما للفصل الحقيقي كما في كثير من الفصول فالحقيقة الملزوم فصل لا هذا اللازم ومرادنا ليس هذا المفهوم اللازم بل هو الملزوم الذي يتميز به فالقابل للابعاد اذا اعتبر بشرط لا شيء فهو الصورة ولا يحمل على الجسم واذا اعتبر لا بشرط شيء فهو الفصل المحمول على الجسم انتهى وهذا

كما ترى حيث ان من الجائز ان يقال من قبل الحاكم ان مبدأ القابل لا يكون فصلا ولا متحدا مع الفصل بالذات بل انه بالحقيقة هو المادة قال الشيخ في المقالة الثانية من الهيات الشفاء فهي الاجسام اذن شيء موضوع للاتصال ولما تعرض للاتصال من المقادير المحدودة انتهى ومراده من الشيء هو الهيولى وقال ايضا فان الجسم من حيث هو جسم له الصورة الجسمية فهو شيء بالفعل ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة ولا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل شيئا آخر فيكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل صورة الجسم التي هي الفعل يقارن شيئا آخر فيكون الجسم جوهرا مركبا من شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل فالذي له بالفعل هو صورته والذي عنه القوة هو مادته وهو الهيولى انتهى بما حاصله في المباحث المشرقية من ان الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان حقيقة الهيولى الجزء الذي به تحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي به تحقق الحصول والوجود فالصورة يستحيل ان يكون قابلا او جزءا من القابل فان القابل للابعاد تلك هو الهيولى غاية ما في الباب ان قابلية الهيولى للابعاد يتوقف على قابليتها للصورة الجسمية ولكنا نقول فرق بين اعتبار الهيولى بشرط ان يكون فيها جسمية وبين مجموع الهيولى والجسمية فان الهيولى بشرط ان يكون معها جسمية هي هيولى واما مجموع الهيولى والجسمية فهو الجسم والقابل للابعاد ليس هو مجموع الهيولى والجسمية لانه لا مدخل للجسمية في القابلية بل

القابل هو الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها واذا كان القابل القريب للابعاد ليس
هو الجسم بل الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها كان الحد المذكور ليس مستقيما ولا للجسم
اصلا بل للهيولى بشرط مخصوص وهو اقتران الجسمية بها فان زعم زاعم ان الصورة
ليست شرطا لكون المادة قابلة للمقادير بل هي جزء من القابل اي القابل للمقادير
هو مجموع المادة مع الصورة كان مخالفا للاجماع المنعقد بين الحكماء من ان الصورة
ليست مبدأ للقبول والامكان بل هو مبدأ للحصول والفعل وهو ايضا فلا ينزل لا
يستقل من الهيولى الا انه جوهر قابل فان جعلنا الصورة كذلك لزم ان لا يتميز الهيولى
عن الصورة وبالجملة ان الصورة ليست قابلة للابعاد والقبول ليس من لوازم الفعل
المتحد مع الصورة ثم ان الحاكم ذكر شقا اخر بقوله ان القابل هو الجسم وهذا كما ترى
وبعد التبيان والتوضيح ظهر اندفاع ما ذكره قال الشارح او غير مختلف كالسرير ذكر
الفاضل الشيرازي اقول لا يخفى ان المراد بالغير المختلف ما لا يكون فيه اجسام مختلفة
الحقائق والحق ان يختص بالبسائط كما ان الاول يختص بالمركبات نعم يكون التمثيل بالسرير
مسامحة انتهى ولا يخفى جواز ان يكون المراد بالغير المختلف ما لا يكون فيه اجسام
مختلفة الحقائق مثل بدن الانسان او من اجسام متشابهة الصور كالسرير وقد
يكون مفردا مثل الماء الواحد ثم من الظاهر ان السرير اجزاؤه متشابهة الصور
واجزاؤه المادية قطع الخشب كما هو المشهور وتشابه صورها ظاهر ومن الظاهر
ان الهيئة السريرية ليست جسما قال الحاكم اولا نقول لاحد بان الجسم متألف

من السطوح والخطوط وهي مقادير الخ ذكر الفاضل الشيرازي اقول هذا الكلام مشعر
بان تركب الجسم من السطوح والخطوط الغير المنقسمة بالفعل الى الاجزاء انما يتصور
اذا كانت السطوح والخطوط اعراضا بناء على ان المتصل لذاته انما هو الكم
وانت خبير بانه يجوز عند العقل تركب الطبيعي من الخطوط الجوهرية مثلا من
غير تركب الخطوط من الجواهر الفردة وكون الاتصال بالذات من خواص الكم ليس
بديهيا ولذا ذكر في المشهور الاحتمالات وقالوا انها احتمالات لكن لم يذهب اليه
احد وكيف يدعي اختصاصه بالكم مع ان من لم يقل بالجسم التعليمي من الحكماء
قال باتصال الجسم لذاته فالصواب ان يقول اذ لا نقول لاحد بان الجسم متألف من
السطوح والخطوط من غير ان يتألف من الاجزاء انتهى وهذا كما ترى انه انما
نشأ عن الغفلة عما ذكره الحاكم بقوله التفصي عن هذا المقام بان القائلين بتركب
الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة
وهم الاشاعرة قائلون بان المركب من جوهرين جسم وطائفة اخرى يرون ان
المركب من الجواهر الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فيتركب
الجواهر على سمت فيكون خطا ثم يتركب الخطوط فيكون سطحا ثم يتركب السطوح
فيكون جسما فهذا الشق قولا سادسا انتهى وهو بظاهره يشعر بان القائلين به
قالوا بتركبه من الجواهر الفردة ومقصوده منه ان من القائلين من لم يذهب الى انه
يتركب من الخطوط والسطوح المقدارية العرضية وكلا السطوح والخطوط المتصلة

الجوهريه وهو لم ينف الاحتمال الذى ذكره بل الظاهر من كلامه انه لم يذهب اليه
احد من الاصحاب وما ذكره فى الصواب يظهر مما ذكره ههنا فتدبر قال المحاكم واعلم
ان معنى قول جمهور الحكما ذكر المحقق الدوانى انه غير ظاهر فى الانقسام العقلى اذ
للعقل ان يفرض جميع انصاف الغير المتناهيه اى النصف ونصف النصف و
هكذا الى غير النهايه وان لكل جزء من اجزائه الغير المتناهيه اجزاء مترتبه الى غير النهايه
فقد فرض جميع الاجزاء الغير المتناهيه دفعه وذلك ظاهر فان الفرض العقلى
يتناول الامور الغير المتناهيه وليس مثل الوهم العاجز لكونها قوة جسمانيه لا تدرك
الكليات ولا تقتدر على استحضار الصور ولعل الباعث على هذا التفسير
دفع ما يترائ وروده على مذهب الحكما وذلك موقوف على تمهيد مقدمه
هى انه لا فرق بين الجزء التحليلى والجزء التركيبى فى مقدار ما يركب منه او يحل اليه
والتحليل لا يكون الا باجزاء لو فرضت وجودها كان الحاصل من اجتماعها ذلك
المقدار بلا زياده ونقصان كما فى التركيب وبعد تحقيق هذا نقول ابطال
مذهب النظام بانه يلزم عن لا تناهى الاجزاء التركيبيه لا تناهى مقدار الجسم
وليس الفرق بين التحليل والتركيب فى هذا فيلزم على الحكما ما الزموه على النظام
فاجاب عنه بما ذكره من معنى قولهم ولا يخفى توجه ما اوردناه عليه فانا اذا فرضنا
له انصافا مترتبه الى غير النهايه فقد قسمناه بالقسمة الفرضيه الى اقسام غير
متناهيه ثم ان الفاضل الشيرازى اورد عليه بقوله اقول فيه نظر لان القسمه

العقليه كالقسمة الوهميه موقوفة على ملاحظة العقل وتصوره كل واحد من
الاقسام والمقسم بصور متغايرة متمايزة الا ان فى القسمة الوهميه لا بد من تصوره
للمقسم والاقسام بصور جزئيه متمايزة وفى القسمة العقليه يكفى تصورها بصور
كليه وكيف يتصور التقسيم من العقل الى قسمين مثلا من غير ان يميز المقسم
والاقسام عنده ويتصور بصور تفصيليه مع ان التقسيم ليس الا التحليل او التفصيل
وكون القسمة العقليه يكفى فيها تصور العقل الاقسام بصورة واحدة كليه حتى لا
يتميز الاقسام فى نظره بل معناه انه يكفى للعقل تصور كل واحد من الاقسام بصورة
كليه لكن على وجه يتمايز عن صورة الاخر ويؤيد ما قلناه ما قالوا ان القسمة الفرضيه
فرض شئ دون شئ اذا تمهد هذا فنقول التقسيمات الغير المتناهيه من العقل
متوقف على ملاحظة الامور الغير المتناهيه من المقسم والاقسام بصور تفصيليه
متمايزه ولا يمكن ذلك دفعه ولا فى زمان متناه وذلك بين لا استتر به انتهى وهذا
كما ترى فلا من الجائز ان يكون المراد مما ذكره المحقق الدوانى فى الجواب عن الايراد
الذى اورده على الحكما من القسمة الفرضيه القسمة العقليه الاجماليه وهذا
التقسيم لا يستلزم تصور كل واحد من الاقسام بصور متمايزة بل فرض الاجزاء
الى لا نهايه من دون امتياز كل منها عن الاخر كاف فى هذا التقسيم وان لم يكن
كافيا فى التقسيم العقلى التفصيلى وبالجملة ان المعتبر فى التحليل التفصيلى والتقسيم
امتياز كل من اقسامه بعضها عن بعض وذلك بخلاف ما عليه الامر فى الاجمالى فى

الصورتين ويؤيد ما ستجي في بيان القسمة الوهمية والفرضية من كلام الشارح
والحاكم ايضًا ثم يمكن ان يقال في الجواب عما اورده على الحكما بان الموجود من الجسم
ذات واحدة لا ذوات متعددة وطريان القسمة والانفصال مطلقا ليس عبارة
عن طريان تفريق ذوات الاقسام والاجزاء واما حكم العقل بان لاجزاء الجسم
اجزاء مترتبة الى لا نهاية بحسب التحليل فانما يصح ذلك في اللاتناهي اللايقفي على
معنى ان كل مرتبة يقع بحسب التحليل له يكون متناهية وان لم يكن مرتبة متناهية
متعينة فلهذا لا يصل الى مرتبة لا يكون فوقها واليه اشار الشارح الفاضل في
المباحث المشرقية حيث ذكر هذه الشبهة بقوله ان الحكما اتفقوا على ان
الانقسامات الغير المتناهية ممتنعة وما كان ممتنعا استحال حصوله
للغير فالان يستحيل ان يكون الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية فهو لا
لا يقبل الا انقسامات متناهية ثم اجاب عنها بانا قد بينا ان قولنا الجسم
قابل لتقسيمات لا نهاية لها لا نعني انه قابل لها بمجموعها بل نعني به انه لا ينتهي
الى حد الا ويقبل ذلك تقسيما اخر وذلك لا ينافي قولنا انه يستحيل حصول
التقسيمات الغير المتناهية انتهى ثم ان المحقق الدواني قال وعندي ان
وجه التفصي عن ذلك امر اخر هو ان النظام لما التزم وجود تلك الاجزاء
بالفعل لزمه كون تلك الاجزاء متساوية في افادة الحجم وكون نسبة الحجم الى الحجم
نسبة الاجزاء الى الاجزاء فلزمه اللاتناهي واما الحكما فيقولون بانقسامه

بحسب الفرض الى اجزاء غير متناهية متناقصة كالنصف ونصف النصف وهكذا
والحاصل من جميع تلك الاجزاء هو ذلك المقدار بعينه لانها اجزاء متناقصة و
لا يقولون بانقسامه الى اجزاء غير متناهية متساوية فضلا عن المترادفة والحاصل
ان لا تناهي اقسام الجسم عندهم من جهة التناقص وحاصل جميع تلك الاقسام
المتناقصة ذلك الجسم ولو فرضنا خروج جميع تلك الاقسام الى الفعل مع استحالته
لم يحصل من جميعها الا ذلك وعند النظام ان تلك الاجزاء متساوية في افادة المقدار
فلزمه ما لزمه ومن ههنا علم ان كل ما فرض من اجزاء الجسم ولو بلغ في الصغر
حدا فلا يمكن ان يفرض في الجسم من امثاله الا قدر متناه وبذلك يظهر اندفاع هذه
الشبهة اورد عليه الفاضل الشيرازي بقوله اقول القول بان المقادير المتناقصة
الغير المتناهية مقدار جميعها ليس غير متناه مما ذكره الامام في شرح الاشارات
لكن الانصاف انه ظاهر الفساد وقد ذكر سيد المحققين في حاشية التجريد ان الجسم
وان كان قابلا للقسمة الى غير النهاية يمكن يمتنع ان يخرج الاقسام الغير المتناهية
الى الفعل والا لزم ان يكون مقداره غير متناه قيل عليه ايضا وكيف يتصور ان
يكون المقادير المترادفة والغير المتناهية مقدار جميعها غير متناه والمتناقصة
لا يكون مقدار جميعها غير متناه مع ان المتناقصة اذا اعتبرت من الجانب الاخر
يكون مترادفة لا محالة اقول هذا غير متوجه عليه لان الاعتبار من الجانب الاخر
انما يتصور على تقدير تناهيه من هذا الجانب والمفروض انه غير متناه فيه انتهى وهذا

كما ترى فلان ما ذكره اولا بقوله اقول الخ ينظر اليه كلام الحاكم فى فصل ما ذكره الامام
فى فصل تناهى الابعاد وذلك حيث قال الحاكم فيه نظر لان الخط وان كان قابلا للقسمة
الى غير النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض خروج جميع الاقسام
الى حيز الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهيه غير متناه
فى الطول ضرورة ان المقادير يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء
غير متناهيه يكون البعد غير متناه انتهى وهو يدل على المدعى ثم ان ما ذكره
بقوله قيل عليه الخ فقد اورد صاحبه على المحقق الدوانى هذا الايراد وبعد
قال ان ما ذهب اليه من ان المقادير المتناقصة الغير المتناهيه مقدار جميعها
متناه ظاهر الفساد ضرورة ان المقادير الغير المتناهيه بالعدد سواء كانت
متزايدة او متناقصة مقدار جميعها غير متناه قال الشارح ذكر للاجزاء
احكاما اربعة حيث ان قوله كل جسم حكم الجنس لا متعلق الاجزاء والامام اوردها
ثلثة بقرينة سقوط الواو فى قوله يتالف بخلاف بقية الاقسام قال الشارح
فى وسطه الخ الوسط بالسكون ظرف والوسط بالحركة يقال جلست وسط القوم
وكنت فى وسطهم قال الحاكم هذا الظن اما من قبل الشيخ الخ اورد عليه
الفاضل الدوانى بقوله اقول فيه نظر لان الظن اذا اسند الى احد كان معناه
ان ذلك الاعتقاد راجح عنده لا عند المتكلم فيندفع هذان المحذوران و
يبقى انه عندهم مجزوم به لا راجح ويندفع بما ذكره الشارح انتهى وهذا كما ترى حيث

ان الايراد احد المحذورين اللذين احدهما المحذوران فلا يندفع الا بدفع الاخير
وهو مندفع بما ذكره وكذلك يندفع بما قيل ان المراد بالظن الاعتقاد الراجح
بل المرجوح كما يشعر به ما فى الكلام الالهى واسند الى الخصم مع جزمه به اشعارا
بانه لا يصح استناده الى احد بطريق الجزم ثم الفاضل الشيرازى نسب الى نفسه ما
اورده الفاضل الدوانى وهذا كما ترى وبالجملة انه ذكر المحقق الدوانى فيما وقع
عن الشارح بقوله وجوابه ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين بهذه العبارة
اقول بل الظن من الاضداد يطلق على الراجح والمرجوح وعلى الثانى حمل قوله
تعالى وان نظن الا ظنا وان الظن لا يغنى من الحق شيئا وهو مناسب ههنا والظن
بهذا المعنى يرادف الوهم فكما يطلق على الراى الباطل وان كان مجزوما به عند
صاحبه اما باعتبار ان من شانه ان لا يخطر للعاقل الا على الوجه المرجوحية
او غيره من الاعتبارات اللايقة يطلق الظن عليه قال الحاكم الثانى ان تلك
الاجزاء يتالف الخ قال الفاضل الشيرازى اشارة الى جنس الاجزاء لا الى الاجزاء
التى هى اجزاء الاجسام حتى يصير فى قوة حمل الشئ على نفسه ويكون غير مفيد انتهى
وهذا كما ترى لان ما عليه امر اسماء الاشارة غير هذا بل من الجائز ان يكون اشاره
باسم الاشاره الى الاجزاء التى هى غير اجسام كما تقدم فيكون اشارة اليها لا من
حيث تالف الاجسام منها بل من حيث انها غير اجسام وغاية ما يلزم ظهور
اللزوم كما نص عليه الحاكم بقوله وذلك ظاهر اللزوم وفى قوله حتى يصير فى قوة الخ

مناقشة اخرى قال الشارح اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم اورد عليه المحقق
الدواني بقوله اقول تقرير مذهبهم لا يتم الا بالحكم الثالث لان الحكم الاول والثاني
ليسا وافيين بذلك اذ لا يعلم من انقسام الجسم الى اجزاء غير اجسام مع تالف الجسم
من تلك الاجزاء كون تلك الاجزاء غير متجزية لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا انتهى
وهذا كما ترى انه يلزم من تالف الجسم من اجزاء لا ينقسم اصلا ان لا ينقسم الجسم
ايضا والقول بالخطوط الجوهرية والسطوح الجوهرية مدفوع بان مبادي
الاجسام والاجزاء بالحقيقة في هذه المرتبة انما هي جواهر فردة وما هي اجزاء
حقيقية لا يقبل الانقسام اصلا والكلام في مثل هذه الاجزاء وما يؤخذ منها
وبالجملة على القول بتركب الجسم من اجزاء لا تتجزى يلزم عدم انقسامه ولم يذهب
احد الى الخط الجوهري والسطح الجوهري المتصلين حتى يلزم جواز تركب الجسم منهما
قال الحاكم فبين كلاميه منافاة ذكر الفاضل الشيرازي لو اريد بوجوه القسمة
اسبابها فيمكن ان يقال اراد بالاسباب ههنا الاسباب الحقيقية واراد ثمة ما
يتناول الباعث فلا منافاة انتهى وهذا كما ترى اذ لو اريد بالاسباب ما يتناول
الباعث فكيف يصح فيما سيأتي من الشارح ان يقابل ما وقع عنه بقوله ما
باختلاف العرضين بقوله بالوهم وان كان المراد بالسبب في اختلاف العرضين
الباعث وفي الوهم مطلق السبب فهو تكلف ومع ذلك لا يندفع به ما وقع عن
الحاكم حيث بنا كلامه على الظاهر كما يشعر به قوله وهي ثلثة قال الحاكم فيه بلفظ

قد على ذلك ذكر الفاضل الشيرازي اقول مقتضى هذا الوجه يفهم ان الجسم الذي
لا يقبل الانفكاك والشكل قد ينقسم بالوهم وقد ينقسم بغيره من القطع والكسر
وهذا باطل انتهى وهذا كما ترى حينئذ من الجائز ان يكون فائدة قد التقليلية ظهر في القطع
والكسر بانه قد ينقسم في الكسر وقد ينقسم في القطع لا انه قد ينقسم في الوهم كما يشعر
ما وقع عن الحاكم بقوله وفائدة دخول قد في قوله وقد ينقسم وبالجملة ان فائدته تظهر في
القسمين لا في الاجسام كلها وايضا على ما في بعض النسخ من مغايرة القسمة الوهمية للفرضية
يصح ان يقال ان هذه الاجسام التي لا تقبل الانفكاك والتشكل قد ينقسم بالوهم والفرض
وقد لا ينقسم بالوهم والفرض اي بمجموعهما بل انما ينقسم باحدهما اي الفرض فقط ضرورة
ان القسمة الوهمية قد تقف لعجز الوهم دون العقلية لعدم عجز العقل في قسمته لعدم
توقفها على تعين ثم ان الفلك وان لم يقبل الانفكاك لكن يقبل التشكل فالظاهر ان
النفي في قوله لا يقبل الخ نفي المجموع من حيث هو مجموع فلا ينافي قبوله للتشكل قال
الشارح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب قال المحقق الدواني
هذا صريح في ان المراد بالوهمية ههنا الفرضية ولا فرق بينهما في هذا الموضع ايضا و
توهم صاحب المحاكمات ان الشيخ فرق بينهما في هذا الموضع ونسبه الى تصريح الشارح
بناء على ما ذكره من فائدة ايراد لفظ الفرض وانت خبير بانه ينافي صريح عبارته و
ان حاصل الفائدة انه لو لم يرد الفرض لكان الوهم محمولا على ظاهره والقسمة الوهمية
بهذا المعنى واقعة فاردفه بالفرض عطفا على سبيل التفسير تبيينا للمقصود ودفعا

للوهم فتامل انتهى وهذا كما ترى فلان من الجايز ان يقال ان مراد الحاكم دفع ما يتوهم من
المنافاة بين ما ذكره الشارح ههنا وبين ما وقع عن الشيخ فيما سياتى وحاصل الدفع ان
الشيخ لم يفرق ثمه بل مراده بالوهميه الفرضيه ومراد الشارح بوقوف القسمة فى الوهم
فى الوهميه المقابل للفرضيه وان الشيخ لما لم يفرق بينهما هنالك بل اراد منها الفرضيه
فيصح الحكم بعدم الوقوف وانما الفرق بينهما فيما وقع عن الشارح ههنا كما صرح به ايضا
ان ما ذكره اولا بقوله هذا صريح الخ ليس كذلك وبالجملة انه ليس صريحا فى ان المراد من
الوهميه الفرضيه على سبيل القطع ولا يكون مراده التفرقة اصلا ولهذا جوز النسخة
الداله على التفرقة تجويزا مرجوحا ثم ان مراد الشارح بقوله لم يفرق فى موضع من الكتاب
غير هذا الموضع كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام مع قطع النظر عن خبث ظهور
المرام وايضا من الجايز توجيه كلام الحاكم بان غرضه ان الفرق فى هذا الموضع بنا
على النسخة المرجوحه كما صرح الشارح بالفرق بين الوهميه والفرضيه والتصريح بالفرق
ظاهر لان الشارح صرح بان الفرق فى هذا الموضع فليتدبر ثم ان الفاضل الشيرازى
تصدى لتصحيح كلام الحاكم بوجه اخر وهو ان مراده ان الفرق بينهما فى هذا الموضع بنا
على النسخة المرجوحه على ما اشار اليه الشارح ترجيح النسخة التى لم يذكر فيها كلمة الا
بين الوهم والفرض على غيرها بان الحق انه لا فرق بينهما فى هذا الكتاب انتهى وهذا كما
ترى انه توجيه بعيد بعد ما سمعت توجيهنا فتدبر قال الحاكم لان قسمة الشى
متوقف على ادراكه بالضرورة الخ لا يخفى جواز ان يقال مراد الشارح ان استحضار

مايقسمه فى هذه المرتبة غير واقع فى الواقع وتحقق ذلك بان ما استحضر ليس مما يقسمه
بانه لم يكن الاستحضار نفسه ولا حاجة الى حمل الكلام حينئذ على اعتبار القسمة
ولعل ما ذكرنا اولى لفظا مما ذكره الحاكم ثم ان المحقق الدوانى قال يمكن ان يحمل قوله
مايقسمه فيما وقع عن الحاكم بقوله لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه مسامحة
على ما يريد ان يقسمه كما فى قوله تعالى واذا قرات القران فاستعذ بالله وقوله تعالى
اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم انتهى وقد اورد عليه الفاضل الشيرازى
بقوله اقول يرد عليه ما اورد على قول الشارح مايقسمه اذ كما ان قسمة الشى يقتضى
ان يدركه القاسم كذلك اراده قسمة الشى يقتضى ادراك ما يريد قسمته انتهى
وهذا كما ترى حيث ان من الجايز ان يتعلق الاراده الاجماليه من الوهم بتقسيم بعض
الاجزاء ولا يلزم من ذلك ان يستحضر اى يلتفت اليه بخصوصه كما اذا تعلق الاراده
الاجماليه بقطع المسافه حيث انها لا يستلزم استحضار اجزاءها وذلك بخلاف
ما عليه امر تعلق القسمة لانه يلزم استحضار ما يقسمه اليه ثم انه لا يلزم على التقدير
الاول ان يدرك الوهم امرا كليا بل امرا اجماليا كما فى ابصار العسكر دفعة واحدة و
كذلك تخيله وكذلك الامر فيما اذا كان المدرك هو العقل بتوسط آلة الوهم
وان كان الفرق بين القسمة الوهميه والفرضيه بان القسمة من الوهم لم يقع الا
بان يلاحظ المقسم بخصوصه بل الاقسام وذلك بخلاف ما عليه الامر فى القسمة
الفرضيه ولهذا نفى القسمة الوهميه دون الفرضيه كما اشار اليه الحاكم

والشارح قال الحاكم الخامس انا لا نم ان الوهم لا يقدر على ادراكات غير متناهيه
ذكر المحقق الدوانى اقول يمكن ان يستدل عليه بان الوهم حادث فدركاته متناهيه
من جهة المبدء وهو ظاهر وكذا من جهة المنتهى اما للبرهان الدال على ضرورة انحلال
التركيب بالموت واما لان الوهم لا يدرك الامور الغير المتناهيه على الوجه الكلى فيحتاج
فى ادراكها الى صور جزئيه متعاقبة غير متناهيه واستحاله حصول تلك الادراكات
الغير المتناهيه دفعه واحده لجريان التطبيق فيها والادراكات المتعاقبة الغير المتناهيه
تستدعى زمانا غير متناه فحصول تلك الادراكات الغير المتناهيه تستدعى انقضاء
ما لا نهايه له من الزمان المستقبل وهو محال انتهى وهذا كما ترى ان سلم حاصل الوجهين
على ان الوهم لا يدرك الامور الغير المتناهيه على وجه كلى ولكن العقل يدرك هكذا
وانت خبير بان التفرقة بينهما فى ذلك واما عدم ادراك الامور الغير المتناهيه
على التفصيل فمشترك بينهما والعقل وان لم ينعدم بانحلال التركيب العنصرى و
انعدام هيكل الهيولانى ولكن من جهة المبدا لم يدرك الامور الغير المتناهيه بماله
من الحدوث كما هو التحقيق وذلك على ما عليه المشاؤن واما من جهة المنتهى فلانه
يستدعى زمانا لا نهايه له وليس كذلك وهذا كما ترى مشترك بين الادراك العقلى
والوهمى كما لا يخفى على ان الحاكم مما اشار اليه بعد ما ذكر من السوال وذلك حيث
قال ويمكن ان يعنى بالكليات القضايا الكليه الى قوله وح يندفع السوال فليتدبر
فيه قال الحاكم وايضا ان اريد بعدم قوة الوهم الخ قال المحقق الدوانى اقول الوهم

لكونه

لكونه غير قادر على ادراك الكلى لا يدرك الامور الغير المتناهيه لا على الوجه الكلى ولا
على الوجه الجزئى لما مر آنفا بخلاف العقل فانه يدرك الامور الغير المتناهيه على الوجه
الكلى بصورة واحدة فنقول المراد عدم قوة الوهم على ادراك الامور الغير المتناهيه
بالفعل او نقول المراد عدم قوة الوهم على ادراك ادراك او قسمه قسمة لا الى حد للبرهانات
الدال على ضرورة الانحلال كما تقدم انتهى وهذا كما ترى ماخوذ مما ذكره الحاكم على ما
ذكرنا ثم ان فى الوجه الثانى يجوز ان يقال ان ظاهر ما وقع عن الشارح يدل على ان الوهم
موجود وتقف قسمته كما يشعر به قوله ان الوهم ربما يقف اما لانه الخ ثم الفاضل
الشيرازى قال اقول فى الوجهين نظر اما فى الوجه الاول فلان ادراك العقل للامور
الغير المتناهيه بصورة واحدة وقد عرفت انها لا تعنى فعليه القسمة الفرضيه
من العقل الى الابد فيها من كون المقسم والاقسام متمايزة عند العقل بصور متعدده
على ما عرفت مفصلا على ان الكلام فى ان قسمة العقل لا تقف وقسمة الوهم قد وقفت
وهذا انما يظهر فيما اذا كانت التقسيمات متعاقبة لا انها وقعت دفعة واما فى
الوجه الثانى فلان النفس وان كانت باقيه بعد خراب البدن لكن القوة المفكره
التى تكون التحليل والتفصيل لها تابعة للبدن فى الخراب والفساد فتقف قسمة العقل
ايضا انتهى وهذا كما ترى كلا الوجهين غير وجيهين اما الاول فلان القسمة العقليه
لا تستوجب التميز كيف والحاكم معترض على ذلك وما ذكره فى العلاوه لا نظهر وجهه
وما وقع عن الشارح بقوله والفرض العقلى لا يقف يشعر بذلك وما ذكره فى الوجه الثانى

ترى خاله لان القوة المفكرة تدرك الامور الجزئيه وانه قد اعترف ايضا بان في
القسمه العقليه الفعليه لا يلزم امتيازها بصور جزئيه بل يكفي فيها الامتياز بصور
متعدده كليه كما تقدم عنه بقوله ومعنى كون القسمه العقليه يكفي فيه تصور العقل
الاقسام على الوجه الكلي ليس معناه ان العقل يتصور جميع الاقسام بصورة واحدة كليه
حتى لا يتميز الاقسام في نظره بل معناه انه يكفي للعقل تصور كل واحد من الاقسام بصورة
كليه لكن على وجه يمتاز عن صورة الاخر انتهى وهو يدل انه على الاجزاء التحليليه لا يلزم
ان تكون بصور متعدده جزئيه فلا حاجة له الى القوة المفكرة التي تدرك الامور
الجزئيه ثم ان في المقام ان التحليل والتفصيل وان لم يكن بالقوة المفكرة المدركة للجزئي
لكن من ظاهر كلام الحكما يظهر ان التعقل المفرق هو التعقل البسيط الاجمالي الذي
لا كثرة فيه وانه العقل المستفاد من المبادي العاليه واما التفصيل للنفس من
حيث انها نفس بمعونة القوى البدنيه وان ظاهر كلام ذلك الفاضل يدل على
ان القسمه لا يقع من العقل بعد خراب البدن وفساده فتدبر قال الحاكم الناس
ان ادراك العقل الكليات الخ قال المحقق الدواني اقول ادراك الكليات يستلزم
ادراكها للجزئيات الصغيرة والكبيرة على الوجه الكلي فان نسبة الكلي الى افراده الصغيرة
والكبيرة على السواء انتهى وهذا على تقدير ان يكون ادراكه له على وجه يسري الحكم
منه اليها وذلك على ان يكون عنوانا لها وموضوعا للقضيه الكليه وذلك بخلاف
ما عليه امر اذا كان موضوع القضيه الطبيعيه فان الحكم عليه لا يسري منه الى

شيء من افراده كما حققه في حواشيه التجريديه وما ذكره بقوله فان نسبة الكلي الخ لا يدل
على ان ادراك الكلي مطلقا يستلزم ادراك الجزئيات وبالجمله ان الفرق بين العلم
بالشيء بالوجه وبين العلم بوجه الشيء ليس في ان المعلوم ليس الا وجه ذلك الشيء بالذات
وان كان الفرق بينهما باعتبار سرايه الحكم عليه الى افراده وعدم سرايته عنه اليها
ثم ان ما اجاب عنه الحاكم اولى مما سلكه ذلك المحقق حتى يصح الحكم بعدم وقوع القسمه
العقليه قال الحاكم اراد ان يتدرج بعد الالزام الى سلوك طريق البرهان ذكر الفاضل
الشيرازي اقول ما ثبت بالبرهان هو ان يحجب الوسط للطرفين عن الملاقاة مستلزم
للملاقاة لا بالاسر وهو ملزوم للانقسام لكن ذلك لا يكفي في اثبات المطلوب وهو
نفي تركب الجسم من الاجزاء التي لا تنقسم اصلا اما لم يثبت كونه مذهبهم وهو القول
بتركب الجسم من الاجزاء الغير المنقسمه اصلا مستلزما لحجب الوسط الطرفين من
التماس فظهر ان الحكم الرابع ايضا لازم لمذهبهم على ما مر وظهر من جعل المطلوب
هو انقسام الجزء ان الحكم الثالث لتتميم تقرير مذهبهم على ما اشرنا اليه فتدبر
انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال يفهم من البرهان ان وقوع الاجزاء في الجسم
ليس الا بوقوع التلاقي بينها لا بالاسر وعدم تلاقيها راسا وتلاقيها بالتداخل باطلا
في صورة تالف الجسم الذي له حجم وهو مستنبط من البرهان من دون اخذ حجب
الوسط واستلزامه للانقسام وكونه لازما لمذهبهم وبالجمله ان اصل الدليل لا
يتوقف على اخذ الوسط كذلك حتى يجب كونه لازما لمذهبهم بل انه واقع ومن ههنا

لايلزم ان يوقف البرهان عليه بل يبنى الدليل على ان التاليف من الاجزاء يستلزم
ملاقاة الاجزاء الا بالاسر من دون اخذ حجب الوسط فى البين ويتم الكلام بدونه
ايضاً وما وقع عن الشارح المحقق سيما فى اخر الدليل من قوله ويختص هذا الكلام
ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثه اشيا ولا يلزم من حصل المطلوب هو
انقسام الجزء ان يكون الحكم الثالث لتتميم تقرير مذهبهم ويمكن ان يكون عدم
الانقسام يلزم مذهبهم ثم ان من لزوم الانقسام يظهر بطلان لازم مذهبهم
ومنه يظهر بطلان مذهبهم لكن المناقشه بان المطلوب بطلان مذهبهم
لا بطلانه ببطلان لازمه لا حاصل لها حيث انه لم يقتد المطلوب بالاصلى و
الوجه فى عدم بيان هذا للتقرير وتتميمه ان ما وقع عن الشيخ يدل عليه كما يشعر
ما وقع عنه فى الفصل من الحكمين الاولين بقوله وزعموا ان الاجزاء الخ ثم ان ما
ذكره هذا الفاضل هو مما قد اشار اليه المحقق الدوانى فيما تقدم بقوله تقرير مذهبهم
لا يتم الا بالحكم الثالث الخ على ان ظاهر كلامه يفهم ان الحكم الثالث يليق ان يكون
الاصل للتقرير لا للتتميم قال الحاكم وفى دليل النقض ايضا واحدها الخ ذكر الفاضل
الشيرازى ان قوله هذا انما يتم لو كان فى دليل النقض ما خوذ ان الملاقاة بالاسر يستلزم
عدم تالف الاجسام وليس هذا منظورا فى دليل النقض بل المدار فيه على تسليم
الخصم ان الملاقاة بالاسر غير واقع وبذلك تتم الحجه على الخصم بعد الرجوع الى ابطال
القسم الثالث وابطال الملاقاة بالاسر لاستلزامه عدم التالف يكن ان يقال ان

هذا وليس خلاصه دليل النقض اى الدليل الذى اشار الشارح اليه بقوله المناقض
قد يجب الا ان الوسط اذا كان حاجبا للطرفين فيكون اما غير ملاق لهما او ملاقيا
لهما بالاسر او ملاقيا لهما لا بالاسر والاولان مما لم يذهب اليه الخصم فيلزم عليه الاخر
وهو يستلزم انقسام الوسط انتهى وهذا كما ترى اما ان يترائى مما وقع عن الشارح
ان الملاقاة بالاسر يستلزم عدم تالف الاجسام فى النقض وذلك حيث قال الشارح
هذا ابتداء شروعه فى النقض واما اخذه من الحكم الرابع قوله ثم رجع بعد ذلك
وذكر فى هذا الكلام ان الثالث اى الملاقاة بالاسر مناقض للحكم الثانى اى للتالف
ثم ان ذلك الفاضل ذكر بعد ما نقلنا عنه بهذه العباره ثم رجع الى ابطال الكل
فى نفس الامر مع قطع النظر عن الالزام ولا يخفى ان هذا مما لا يتوهم احد ممن نظر فى
الشرح والعجب ان هذا القايل ذكر بعد ما نقلنا عنه وعندى ان ليس للشارح
خبر عما ذكره الحاكم انتهى ولا يخفى ان منشأ ما يتوهمه القايل ما وقع عن الشارح فى اثنا
هذا الكلام بقوله والشيخ لم يذكر القسم الاول والثانى اولا الى قوله ثم رجع لان
ظاهره يدل على ان عدم ذكرهما لعدم ذهاب الخصم اليهما ومن الظاهر انهما لا
يناقضان حكما من الاحكام وظاهر ما تقدم وما تاخر عنه يدل على بطلان
هذا الوهم ثم ان مراده من هذا الكلام على ما يقتضيه سياق المرام هو ان الشيخ
لم يذكر القسم الاول والثانى بان بين مناقضتهما فبادر الى ذكر القسم الثالث
من الذى يعص النقض وظاهر هذا الكلام ايضا يدل بنفسه على ما اردنا فتامل

حينئذ اطراف الكلام قال الحاكم ويتالف الجسم من الاجزاء المتداخله وغير المتداخله
ومن ههنا ظهر حال ما قال الفاضل الشيرازي في هذه العباره اقول ظاهر ان المراد
ان الملاقاة بالاسر بين الاجزاء تستلزم عدم تالف الجسم من تلك الاجزاء بان
يكون تلك الاجزاء المتداخل جسما او جزءا مقداريا للجسم ويكون له حجم ومقدار
يزيد في مقدار الجسم والاجزاء المتداخل ليست كذلك انتهى وهذا كما ترى
حيث ان الخصم لم يذهب الى تالفه من الاجزاء المتداخله فقط كما اشار اليه الحاكم
بقوله ولا يلزم قوله لم يذكر الح وبالجملة انه ليس الحكم الثاني التالف من الاجزاء
المتداخله بان يوجب الحجم بل من الاجزاء مطلقا سواء كانت متداخلا اولم
تكن متداخلا لامن المتداخل فقط والمراد انه بيان في الحكم الذي ذهب الخصم
اليه كما يدل النقص عليه ثم قال وان قلت لم لا يجوز ان يداخل الطرف الوسط
ويزيد مقدارهما معا على مقدار واحد منهما قلت لا يخلو اما ان يتحد مكانهما
اولا فعلى الاول لا يتصور الازدياد في المقدار والحجم ضرورة ان المقدار العظيم
والمقدار الصغير لا يتحدان مكانا وعلى الثاني فلا تداخل ولا نعود على ما
اعترف الشيخ به وايضا على تقدير تركب الجسم من الاجزاء لا يتصور بدون
ان يكون الوسط فيهما واقعا في الترتيب وح يندفع المنع بالكليه واما ما ذكره
من الجواب فدفع للمنع الاول بابطال سنده المساوي ولا يتعرض لدفع المنع الثاني
انتهى ما محصله في بيان انتفاء زيادة المقدار في المداخل وهو مما اشار اليه الشيخ

في عدة مواضع منها ما وقع عنه بقوله حتى يكون مكانهما او حيزهما اه وبقوله
وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن كفايه محال الا يكون الح ثم ان الشيخ اشار الى
ان التداخل يوجب اتحاد المكان فعند عدم اتحاد المكان لم يقع التداخل
وعند اتحاد الوضع والمكان يوجب ازدياد المقدار والحجم كما نبه عليه الشيخ
وفيما وقع عن الشارح حسن وتفصيل فاذا تقرر هذا فنقول ان ما ذكره ذلك
الفاضل الشيرازي فقد تصدى له الشيخ والشارح ثم ان الامام قال في المباحث
المشرقيه برهانا على ابطال الجزء بعد ما ذكر شق التداخل واستلزامه لعدم
زيادة الحجم وان جوزنا التداخل الا ان ذلك يوجب المحرسلانه اذا كان مقدار
الجزئين مساويا لمقدار الجزء الواحد ومجموع الجزئين قابل للقسمة فما يساويه كذلك
لكن الجزء الواحد يساويه فهو قابل للقسمة انتهى وهذا كما ترى ان مقدار الجزئين قبل
التداخل لا يساوي مقدار الجزء الواحد وبعده يساويه وبالجملة انهما على تقدير التداخل
عدا في الوضع فلم يلزم انقسامه وضعا الى الجزئين بان يكون له مقدار ازيد
من مقدار الواحد من المتداخلين مع ان مقداره على المجموع مساو ولما يتركب من
الجزئين والمجموع مركب ولا يلزم ان يكون الوسط فيهما واقعا في الترتيب بل صدق
الوسط ههنا مطلقا محل كلام والتالف ليس من هذه الاجزاء بل انضم اجزاء اخرى
بل من هذه الاجزاء المتداخله من قبيل جزء واحد من الاجزاء التي تتركب الجسم منها
فان قلت ان الوسط واقع في الترتيب بين الاجزاء التي كانت للجسم اي يلزم وقوع

الوسط في هذه الاجزاء وعند وقوع التداخل في جميع تلك الاجزاء يلزم بطلان
قلت ان هذا ظاهر ما سلكه الحاكم في الجواب والحاصل ان المراد بالتداخل تداخل
جميع الاجزاء ويلزم من اصل التركيب كون الوسط واقعا هو مناوله والتداخل
يستلزم عدم حجب الطرفين عن التماس وهو ما يلزم من تركب الجسم من الاجزاء
لان هذا يلزم في كل اجزاء تركب الجسم عنها وعن غيرها ومما قررنا ظهر ما يرد
على قوله واما ما ذكره من الجواب فتدبر قال الحاكم وثالثها النقض بالفصول
المشتركة الى ذكره الفاضل الشيرازي اقول لا ورود لهذا النقض على دليل النقض
اصلا لان خلاصة الدليل على ما مر ليس الا ان الوسط اذا كان حاجبا للطرفين
ملاقيا لهما بالاسر يلزم انقسامه ولا شك ان الفصول المشتركة بين الخطوط
ليست كذلك وكذا مركز الدائر ولسنا نقول ان المتوسط بين الشيئين
مطلقا يكون منقسما وان ما يكون له اعراض مختلفة بالنسبة الى امور مختلفة
يكون منقسما حتى يرد علينا النقض بما ذكر انتهى وهذا كما ترى يجوز ان يستفاد
ما ذكره الحاكم في الجواب وبالجملة ان هذا الفصل المشترك ليس فيه طرفان بان
يحجب الطرفين اللذين وقع بينهما فليس هذا من قبيل ما نحن فيه فلا يلزم الانقسام
ومن الظاهر ان مرجع الكل الى واحد وايضا من الجائز ان يقال هذا النقض الى
البحث الثالث على جواب النظر الثاني حيث ذكر ان الشيء اذا كان له طرفان
فينقسم وجوابه ما ذكره الحاكم الا ان يقال انه بناء على ذلك التقدير ليس هذا

من الانظار الواردة على النقض بل على جواب النظر الثاني كما اشار اليه ذلك
الفاضل الشيرازي ومنهم من اورد الايراد على ما اجاب به الحاكم حيث قال اقول
الناقض زعم ان وجود الطرفين والانقسام في الجزء الواقع في الوسط امر لازم من توسطه
فاورد النقض بالفصول فلا يضره عدم تحقق الطرف في الفصل المشترك بل ينفعه
والجواب عنه ليس الا منع ان التوسط مطلقا يستلزم الطرف والانقسام او
منع التوسط فتدبر انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال ان مراد الحاكم ان التوسط
لا يستلزم انقسام الوسط لانه ليس له طرفان فليتدبر قال الحاكم فقال الشارح ان
هذا دليل مغالطي لان فيه مصادرة على المطلوب والدليل المغالطي لا يتركب من
المقدمات المشهورة او المظنونة بل من الوهميات المشابهة للاوليات فلا يكون
اقناعيا ثم اورد عليه الشريف المحقق بان هذا اذا كان الغلط من جهة المادة ولهذا
قال الشيخ في عيون الحكمة القياسات المغالطية مقدماتها مقدمات مشبهة
او قياساتها قياسات مشبهة قال الامام يعني كون المقدمات مشبهة ان
يكون المقدمات كاذبة وعنى بكون القياسات مشبهة كون التركيب باطلا
وقد عرفت ان الفساد المشتمل على المصادرة من جهة صورته بمغايرة المقدمات
الى النتيجة انتهى كلامه ولا يخفى انه ليس مراد الشيخ من مقدمات مشبهة مجرد كونها
كاذبة بل عنى منها ما يكون مع ذلك شبيهة بمقدمات صادقة وذلك على ما نص
عليه الشيخ في فن البرهان من كتاب الشفاء بقوله واعلم ان جميع الاوليات ايضا

مشهورة ولا ينعكس كما ان جميع المصدق بها متخيل ومحرك للخيال ولا ينعكس و
اما المصدق بها على سبيل التسليم غلط فهو ان تشبه المسلم شيا على اخر لمشابهته
اياه ومشاركته له فى لفظ او معنى وهو المقدمات المشبهه كمن يقول كل عين
باصره ويكون ذلك مسلما من حيث يفهم منه احد معانى اسم المشترك فياخذ بدله
اخر معنى انه مسلم او يقصد مغالطة حتى يقع فى ان نطق بنفسه او نظن غيره ان الد
يبصر وكذلك كل من يسلم ان كل مسكر خمر واخذ بدله ما يسكر بالقوة فهذه هى المقدمات
المشبهه فاذا تقرر هذا فنقول يجوز جعل المصادره فى هذا المقام من قبيل المشبهات
وذلك حيث احد الجزء الذى لا يتجزى شبيها بغيره من الاجزاء فى فرض ثلث حالات
من الملاقاه والنفوذ والمداخله فيكون من قبيل اخذ معنى اسم المشترك فاخذ بدله
اخر كقولنا كل عين باصره ثم ان حاصل ما ذكره المص يرجع الى ان الجزء الذى ينفذ فيه محرك
لا يكون حركته على التدريج ليلزم انقسامه بل يكون حركته دفعيه على معنى ان كل حركة
يقطع جزءا لا يكون له عند النفوذ اول ووسط واخر بل يكون الملاقاه دفعيه
سمح ذلك غاية الايضاح بعد تمهيد مقدمة وهى ان الاغلاط المعنويه انما يقع
فى التاليف والتاليف يكون اما فى القضايا انفسها ويكون بين القضايا والذى
بين القضايا فهو اما قياسى واما غير قياسى اما التى فى القضايا انفسها وهى المتعلقه
بالمقدمات فهى التى نريد ان نذكرها هنا وهى ثلثة لا غير لان التاليف يقع اما بين
جزئين يستحق احدهما لان يحكم عليه والاخر لان يحكم به واما بين جزئين لا يستحقان

كذلك

كذلك والغلط فى الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح بان يجعل المحكوم
عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه والسبب فى ذلك ايهام العكس واما
الثانى فلا يخلو اما ان يكون الماخوذ فيهما بدل ما يستحق لان يكون جزءا من القضيه
شيا من معروضاته او عوارضه او لا يكون كذلك بل شيا مشابها له او مشاركا
اياه فى الاسم او على وجه اخر غيره والذى يجب فى الاول هو اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات وذلك لان الحكم متعلق بالذات بما يستحق لان يكون جزءا من القضيه
وبالعرض لمعروضاته وعوارضه والثانى هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل لا يكون فيهما
كما ينبغى مطلقا فقد بان جواز ان يكون الجزء الذى لا يتجزى لمشابهته بل المشاركته
لما عداه من الاجزاء التى تتجزى فى جريان حكمها فيه فيكون الدليل مغالطيا لا اقناعيا
حيث ان المعتبر فيه كون مقدماته مشهوره او مظنونه سواء كانت صادقه
فى انفسها او كاذبه على ما نص عليه الشيخ فى هذا الفن من البرهان بقوله ولا يبعد
ان يكون فى المشهورات كاذب ثم ان فى الدليل المغالطى اصطلاحا اخر وهو ما
يكون مقدماتها مشبهه او قياساتها قياسات مشبهه بل ما يكون مقدماتها
مشهورة او شبيهه بالمشهورات والاول جدلى والثانى مشاغبى سواء كانت فى
انفسها كاذبه او لم يكن وبالجمله ان المغالطه اما ان يكون فى البرهان او فى الجدل
والاول جدلى حيث اخذ المقدمات المشهوره بما هى مشهوره مقام المقدمات
الحقه اليقينيه والثانى مشاغبى حيث اخذ شبيه المشهورات مقام المشهورات

ولم تكن مشهورة فى الواقع سواء كانت حقه فى نفسها اوكاذبه وان المصادره
لوكانت مشتمله على مقدمه مشهوره لاشبهه لكانت اقناعيه وليست كذلك
فليتبصر قال الشارح والوضع ههنا هو كون الشى الخ انما قيد بقوله ههنا
حيث ان الوضع يطلق تارة ويراد به المقوله حيث اعتبر فيها كون ضاجهاذات
اجزاء ليتصور ان يكون هنالك نسبتان احديهما نسبة الاجزاء بعضها الى بعض
وثانيتهما نسبتها الى ما هو خارج عنها والجزء الذى لا يتجزى لما انتفى عنه الاجزاء
الاول فلا يصح ان يكون له مقوله الوضع فعين ان يكون المراد من الوضع المعتبر
فيه ههنا هو القبول للاشارة الحسيه قال الشارح وح يناقض الحكم الثانى
فينقسم الجزء لا يخفى ان ذكره ههنا من قبيل التصريح بما علم سابقا فلهذا ذكر
الشيخ فى متن هذا الشرح وجهين اولهما اى الاتحادية الاشاره وعدم زيادة
الحجم والحاصل انه اشار سابقا الى انقسامه بقوله فيلقى غير ما لقيه الى آخره
يعنى انه يلزم انقسام الجزء على توهم المداخلة ثم نبه ههنا على فسادين آخرين هما
الاتحادية الوضع وعدم زيادة الحجم والشارح الفاضل تصدى للزوم الانقسام
ح تنبيها على ما علم آنفا فلهذا اخر الشارح المحقق ذكره عما سبقه واما الشيخ
فقد اشار الى لزوم الانقسام وخلاف المفروض حيث قال فان كان شئ من ذلك
لم يكن الخ اى ان كان هنالك وسط وطرف وزيادة حجم لم يكن ما فرض من تمام التداخل
بتمام بل بقى فراغ موهوم فيلزم انقسامه ايضا ففيه تنبيه على لزوم الانقسام

على فرض المداخلة الناقصه ونه قوله السابق فيلقى غير ما لقيه لزومه على فرض
المداخلة التامه فقد اتضح ان ما اشار اليه اخيرا غير ما قاله اولا بقرينة قوله
بل بقى فراغ موهوم ههنا وح ظهر حال ما قال المحاكم ان المداخلة التامه توجب ان
يكون الى قوله وثالثها بل بقى فراغ وانقسم ما يتلاقى على ذلك التوجيه مستدرك
لتمام الدليل دونه ثم قال اولا الصواب الخ قوله وهذا توجيه حسن انتهى وفيه ما لا
يخفى من شبهة استدراك بخلاف ما نبهناك عليه فليتدبر فيه قال المحاكم
والاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف والوسط الخ ذكر المحقق الدوانى
اقول هذا الوجه سديد من حيث المعنى بعيد على اللفظ لان ما لقيه فى قوله غير ما
لقيه على هذا التوجيه من الوسط والقدر الذى لقيه من الطرف ولا اشعار
اللفظ بذلك لعل الاولى ان يحمل دليلا آخر على انقسام الوسط والمعنى والقدر
الذى لقيه حال المماسه اقل من القدر الملاقى حال تمام المداخله انتهى وهذا
كما ترى انه لا اشعار فى اللفظ به على ما لا يخفى ثم الفاضل الشيرازى اورد عليه
بقوله اقول هذا بناء على ما سيجى ان هذا انما يتم لابطال التداخل الذى بعد المماسه
لا لابطال التداخل مطلقا على ما صرح به المحقق الشريف والا فدعوى الاولويه
كانت فى قوة دعوى الانقسام انتهى وهذا كما ترى انه لا فساد فى كونه لبطلان
التداخل الذى بعد المماسه بل انه يكون كذلك ضرورة ان الكلام فى تركب
الجسم من الاجزاء التى لا يتجزى ومن الظاهر انه لا يكون الا بعد المماسه فلهذا يكون

مبنى كلام الشارح والحاكم وهذا القائل المحقق عليه وكون كلام الفاضل
الشيرازي تحقيقا له لا ايرادا عليه فلا نزاع على انه يمكن توجيه هذا الاستدلال
فى انه لابطال التداخل مطلقا ولا شبهة فى انه اقاع حح وبالجملة ان من الجائز حمل
كلام ذلك المحقق على وجهين برهانى وغير برهانى فان كان مراده ان القدر
الذى يقع الملاقاة به قبل المداخلة اقل من القدر الذى يقع الملاقاة به بعد المداخلة
ان هذا الجزء اقل من جزء اخر يقع الملاقاة به فى المداخلة ففيه ما فيه كما لا يخفى
وان كان مراده ان القدر فى الملاقاة اقل من القدر فى التداخل بانه فى التداخل
يلزم الملاقاة الذى كان بها بقا مع ملاقاة اخر وهذا القدر اى المجموع اكثر وهذا
القدر اقل فلا شبهة فى صحته وبالجملة ان الشارحين حملا لفظه دون فى كلام الشيخ
على معنى الغير ومن الظاهر جواز ان يحمل على القليل ليرجع حاصله الى ان القدر
الذى لقيه فى حال النفوذ يكون اقل من القدر المتوهم للمداخلة ثم المراد من النفوذ
ما يكون دفعة لا على التدريج لئلا يكون مصادرة على المطلوب لكن انما يلزم
انقسام الوسط بقسمين لان ما يلاقيه من الجزء عند المماسة غير ما يلاقيه عند
تمام المداخلة بالضرورة ثم ان من الافاضل من تصدى لدفع ما اورده الحاكم على
الشارح بانه يمكن ان يقال مراد الشارح من قوله المراد بيان مغايرة الملاقى فى
الوسط والطرف فى الحالين وهو ما حمل الحاكم كلام الشيخ عليه فان قلت يرد عليه
بعد ما اورده لان المطلوب هو لزوم انقسام الوسط كما يفهم من قوله فانه يقتضى

قسمة الوسط بقسمين وبيان لزوم انقسام الطرف وان كان امرا صحيحا لكن
لا مدخل له فيما هو المقصود من انقسام الوسط فيكون ذكره حشوا مستدركا
قلت يمكن ان يجاب عن هذا اما اولا فبان ما هو المقصود من انقسام الوسط لا
يثبت الا اذا ثبت ان نفوذ احد المتداخلين فى الاخر كما انه يقتضى انقسام المنفوذ
فيه كذلك يقتضى انقسام النافذ اذ لو لم يثبت انقسام النافذ لا يلزم انقسام
الوسط من التداخل لجواز ان يكون التداخل بنفوذ الوسط فى الطرف دون العكس
واما ثانيا فبان المراد بيان لزوم انقسام الوسط من وجهين احدهما من جهة
بيان مغايرة الملاقاة منه فى الحالين وثانيهما من جهة انقسام الطرف فان حجم المتداخلين
يكون واحدا وايضا ليس الاختلاف بين الاجزاء فى المقدار ضرورة ووفاقا فحينئذ
معنى قوله فانه يقتضى قسمة الوسط بقسمين هو ان كلا من مغايرة الملاقاة فى الحالين
من الطرف ومن مغايرة الملاقى فى الحالين من الوسط يقتضى ذلك وعلى تقدير حمل
كلام الشارح على ما حمل عليه الحاكم يمكن دفع الاستدراك بمثل هذا انتهى وهذا بعيد
كما ترى وعلى تقدير صرف العبارة عن ظاهرها يمكن ان يكون ما وقع عن الحاكم بقوله
والاولى الاشارة اليه وايضا ان هذا الدليل لعل الشيخ اشار اليه والشارح نص عليه
بقوله فلا بد من ان ينفذ فى الوسط على ابطال التداخل بان يكون الطرف نافذا
فى الوسط والحاصل انه لو نفذ الطرف فى الوسط فملقى الطرف حال النفوذ من
الوسط غير ما لقيه حال المماسة الخ فمن الجائز ان يقال فى التداخل يلزم ان يكون

الوسط منفوذا فيه البتة وعلى تقدير كون الوسط نافذا يلزم كونه منفوذا فيه
وكل نافذ منفوذ فيه وان لم يتوهم ذلك بحسب العرف واللغة لكن يلزم منه انقسام
الوسط والقول بكون الوسط نافذا في الطرف دون العكس على هذا التقدير
ليس بوارد كيف والمفروض نفوذ الطرف في الوسط والقول باحتمال نفوذ الوسط
في الطرف بان يكون الوسط نافذا ايضا يبطل ما ذكره ولكن ليس الكلام ههنا فيه
بل في ان نفوذ الطرف في الوسط يستلزم انقسام الوسط وهو لا يستدعي حكم
مغايرة الملاقي في الناقد ايضا وقوله فيلتقي غير ما لقيه بناء على ما صرح به الشيخ
على قوله فلابد من ان ينفذ في الوسط ثم انه بناء على توجيهه يلزم ايراد على الشيخ
والشارح حيث ذهبا الى ان من التداخل يلزم نفوذ الطرف في الوسط ومن كلام
هذا القائل في التوجيه لا يلزم هذا كما نص عليه اللهم الا ان يقال والقدر الذي
الح كانه جواب عن سوال يورد ههنا بان التداخل لا يستلزم كون الطرف نافذا والوسط
منفوذا فيه حتى يلزم انقسام الوسط بل من الجائز العكس فاجاب بان هذا في الثاني
ثم الوسط ان كان نافذا فنقول ايضا فيه ما يستلزم انقسامه الا ان ظاهر كلام هذا
القائل حيث قال وهو ما حمل الحاكم كلام الشيخ عليه ان الطرف نافذ الا ان يكلف
يقال يلزم نافذية الوسط ايضا واما ثانيا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من حديث
وحدة حجم المتداخلين وعدم اختلاف الاجزاء في المقدار ضرورة ووفاقا يدفع ذلك
الاشكال لانه يمكن ان يقال اذا كان الوسط منفوذا يلزم انقسامه على ما اعترفه

واذا

واذا كان نافذا والطرف منفوذا فيه يلزم انقسام الطرف فيستلزم انقسام الوسط
لاتحادهما حجما ومقدارا والا يلزم ثبوت انقسام النافذ فما وقع عنه بقوله اذ لو ثبت
انقسام النافذ محل كلام وما ذكره في الوجه الثاني فهو بعيد فليتدبر قال الحاكم
واما المتكلمون فقد ذهبوا الى ان المسافة مركبة الخ قال الشريف المحقق في هذا الكلام
بحث لان وجود الاجزاء بالفعل في المسافة لا يوجب وجود الاجزاء بالفعل في الحركة
لجواز انطباق المتصل في ذاته على منقسم بالفعل كما يجوز بالعكس نعم انهم قائلون
بما ذكره انتهى واورد عليه الفاضل الشيرازي بقوله اقول في الجواب عنه انه قد تقرر
في موضعه ان الوحدة الشخصية للحركة انما تحصل بالوحدة الشخصية للمسافة فاذا
كانت المسافة اشخاصا متعددة بالفعل كانت الحركة ايضا كذلك لا محالة انتهى وهذا
كما ترى انه اشتباه على غير محصل ضرورة ان تركب المسافة مما لا يتجزى لا ينافي تشخصه
المسافة عندهم على قياس امر الجسم وتشخصه مع تركبه مما لا يتجزى نعم انقسامها
الى اجزاء مقدارية بحسب الخارج على ان يكون كل منها مسافة يستلزم تعدد المسافة
وينافي وحدتها الشخصية ضرورة انها حينئذ مسافات متعددة فيستلزم حركات
كذلك فلذا قال بعض المحققين ان عموم الوحدة اقوى من عموم الوجود وكل شيء سواء
كان واحدا او متعددا فهو في حد ذاته واحد متشخص والمتكلمون القائلون بتركب
الجسم من اجزاء لا يتجزى مع كونها اشخاصا خارجية يقولون بانه شخص واحد
كذلك القائلون بتركبه من الهيولى والصورة الشخصيتين من الحكماء والسر في ذلك

الفرق بين الاجزاء الخارجيه للشئ وبين الاجزاء المقداريه له حيث ان تشخصيه
الاولى لاينافى تشخصيه ما يتركب منها من الجسم بخلاف الثانيه الا ترى ان البيت
واحد شخصى مع تركبه من عدة اشخاص خارجيه ولا يخفى جواز ان يقال انه يرد
على ما ذكره الشريف ان انطباق المتصل على المنقسم غير جايز لان الانطباق لا
تصور الا بانطباق اجزائه على اجزائه ومن الظاهر ان كل جزء من المتصل متصل
وينقسم الى الاجزاء وله مقدار بخلاف الاجزاء التى كانت مساويه للمنقسم
وهذا ظاهر واما المحقق الدوانى فقد اجاب عن ايراد المحقق الشريف بانهم
اى ما ذهبوا الى تركب المسافه من اجزاء لا تتجزى لاعتقادهم ان الشئ لا ينقسم الا
ما لا يوجد فيه بالفعل وهذه المقدمه مسلمه عند المتكلمين باسرهم ولذلك
لما ساعد النظام الحكما فى انقسام الجسم الى ما لا يتناهى وقع فى اثبات الجزء
ولما خالفهم الشهرستانى فى المقدمه لم يقل بتركب الجسم منها اذ المشهور ذلك
معقول يمكن حمل كلام الحاكم على ان المتكلمين لما ذهبوا الى تركب الجسم من اجزاء
لا تتجزى لزمهم على اصولهم تركبه بالفعل ايضا من تلك الاجزاء انتهى واورد عليه
الفاضل الشيرازى بقوله اقول لا يخفى ما فى قوله ولذلك لما ساعد النظام
ثم قال اذ كان ان النظام وقع فى اثبات الجزء من حيث لا يشعر فكذا الشهرستانى
وكما لم يقل الشهرستانى تركب الجسم منها صريحا فكذا النظام انتهى ولا يخفى
جواز ان يكون مراد محقق الدوانى من ذلك ان من الانقسام عند النظام

على الوجه المذكور يلزم الجزء وبعبارة اخرى ان النظام مع ذهابه الى ما عليه
الجمهور فى الانقسام عند الحكما ولكن مع زياده ان فعليه الاقسام من لوازم وجود
الانقسام يلزمه القول بالجزء الذى لا يتجزى من هذه الجهه ولزومه على الشهرستانى
من جهه اخرى لا يضره كان عدم شعورهما بالجزء ايضا كذلك وبالجمله المقصود
ان قبول الانقسام بحيث يستلزم فعليه الاقسام ليس مذهب المتكلمين الذين
منهم الشهرستانى وتركب الجسم من الاجزاء يلزم بسببه كما ذهب النظام اليه
وان الشهرستانى منهم لما لم يذهب اليه لا يلزم الجزء عليه من هذه الجهه وان
لزمه من حيث انتهى قسمة الجسم الى حيث لا تقبل القسمه اصلا وهذا ما اراد
طاب ثراه فليتدبر قال الحاكم لجواز ان يكون تواردها على الجزء بحركات متعدده
قال الفاضل الشيرازى اقول على هذا التقدير ايضا يكون المصادره بحالها اذ
كون مداخلة الجزء فى الجزء بحركات متعدده انما يكون اذا ثبت ان الجزء منقسم فاثبات
الانقسام به يكون مصادره على المطلوب انتهى ولا يخفى انه يرد مثل هذا الايراد
على الشارح المحقق لان مبناه على ان الحركات فى مداخله الجزء فى الجزء لا تتجزى الا
بان يحصل فى الجزء حالات من التماس والنفوذ وتمام المداخله مثلا ملزم الانقسام
فيكون مصادرة الا ان يقال انه لا يلزم من ذلك تغاير حالات الجزء على الوجه المذكور
فلا يرد الاحاديث الاقناعيه على الشارح الفاضل كما سياتى الاشارة اليه مما
ذكره المحقق الدوانى قال الحاكم وجوابه ان الشارح ما اعتبر المبدأ والمنتهى

من الحركة الخ قال المحقق الدواني فان قيل المصادرة لا تندفع بذلك لانه انما يكون
القدر الملاقي حال المماسة غير القدر الملاقي حال النفوذ اذا كان منقسما اذ على
تقدير عدم الانقسام لا يكون بين القدرين مغايرة وهو ظاهر قلت اصحاب الجزء
يثبتون الجزء حال المماسة من غير المداخلة الا وهو ظاهر فاذا جوزوا كون
المداخلة بالحركة لزمهم الفرق بين القدر الملاقي في الحال الاولى والقدر الملاقي
في الحال الثانية فيلزمهم الانقسام ولكنهم لا يثبتون الاحوال الثلث للحركة في الجزء
الذي لا يتجزى اصلا بل هم قائلون بانه امر دفعي لا يتجزى اصلا فاثبات التجزي باثبات
الاحوال الثلث يكون مصادرة على المطلوب نعم يرد على قول الشيخ وانه لو جوز
مجوز الخ ان الملازمة التي تضمنتها هذه العبارة ممنوعة لجواز ان يكون المداخلة
لا بطريق النفوذ بل يكون الاجزاء في اول ملاقاتها متداخلة كما في الاطراف المتداخلة
واجيب بان كلام الشيخ ليس في ابطال التداخل مطلقا بل في ابطال تداخل اجزاء غير متناهية
بالفعل لها ترتيب ووسط وطرف ولذلك قال مداخلة الوسط واقول القسم الثاني
الذي صرح برفضه هو نفي الملاقاة بالاسر مطلقا لا المداخلة الحادثة بعد الملاقاة بالاسر
لان الاقسام المحتملة هي عدم الملاقاة اما بالاسر واما لا بالاسر فلو خص الملاقاة
بالاسر بالملاقاة الحادثة لم يصح الحصر في عدم الملاقاة والملاقاة بالاسر لجواز ان
يكون الملاقاة غير حادثة واذا كان القسم الثاني هو نفي الملاقاة بالاسر مطلقا
كان اثبات الثالث موقوفا على ابطاله وابطال القسم الاول فلا يتم اثبات بنفي

الملاقاة بالاسر الحادثة فلا يصح قول الشارح ثم يرجع الى اثبات القسم الثالث بابطال
نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني لان الثاني هو الملاقاة
بالاسر مطلقا والمبطل ههنا على هذا التقدير هو الاخص منه اعني تلك الملاقاة بشرط
الحدوث وايضا اذا لم يقع التداخل اول الملاقاة ظهر لزوم الانقسام ضرورة كونها
مماسة في اول الملاقاة ولا حاجة الى ابطال التداخل بعده انتهى اورد عليه الفاضل الشيرازي
بقوله اقول يمكن ان يقال الاقسام الثلثة المحتملة على تقدير كون الوسط حاجبا للطرفين
عن التماس بناء على ان هذا التقدير لازم لمذهبهم لان تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى
لا يتصور الا بان كان طرفه ووسط يحجبها عن الملاقاة فالقسم الثاني هو الملاقاة
بالاسر على التقدير المذكور كما هو المتبادر وعلى هذا التقدير لا يحتمل الملاقاة بالاسر
الغير الحادثة فيندفع الايراد الاول لكن يتوجه ان المقصود لو كان ابطال الملاقاة
بالاسر الحادثة بعد التماس لم يكن المنفي ما كان تاليا لان التالي هو الملاقاة بالاسر حين حجب
الوسط الطرفين عن التماس وهو زمان تماس الوسط للطرفين والمنفي هو الملاقاة
بالاسر الحادثة بعد التماس ولو سلم ان المقصود ابطال القسم الثالث مطلقا على
التقدير المذكور فنقول ذكر الشيخ لابطال التداخل دليلين احدهما لابطال التداخل الحادث
والثاني لابطال القسم الاخر الا ان بالثاني يمكن ابطال التداخل مطلقا واما قوله ايضا
فظاهر الورود على ما ذكر من التوجيه اقول والحق في الجواب عن اصل الايراد بعد
مقدمة ذكرها المحقق وهي ان الملاقاة بالاسر في ملاقاة الاجزاء لكونها متحيزة بالذات

شاغله الجزء من المكان مغايرة لجزء من المكان الذي يشغله الجزء الاخر لا تتصور
الا بالحركة بخلاف الاطراف المتداخلة التي لا حظ لها من التجزي ولا شغل الجزء من المكان
فانها تتداخل في اول ملاقاتها من غير حركة لعدم كونها ذا حظ من المسافة والفرق
لا يخفى على من له لطف قريحة ومحصوله ان يقال كون القدر الملاقي في حال التماس
غير القدر الملاقي في حال النفوذ لازم من حركة الجزء ومداخلته ونفوذه في الاخر اللازم
للملاقاة بالاسر في الامور المتحيزة بالذات فلا مصادرة انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره
بقوله ولكن يتوجه الخ غير متوجه ضرورة ان الكلام في تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى
وتالفه منها ومن الظاهر ان الوسط اذا حجب الطرفين على هذا التقدير وهو زمان
التماس فلا يخلو اما ان يقع الملاقاة بالاسر او لا بالاسر ولا احتمال لعدم الملاقاة
ح كما يفهم من ظاهر كلام الشارح فعلى الاول يلزم التداخل فيلزم ان تكون له حالتان
المماسة والمداخلة ويلزم المتكلمين القول بتغايرهما واتحادهما معا اما الثاني فلان
التماس لا يكون الا بالتداخل واما الاول فلان الكلام في تركب الاجسام من الاجزاء ويلزم
تغاير المماسة والمداخلة والا لما حصل من تركب الاجزاء حجم ما اصلا لان حجم الاجزاء التي
لا تتجزى على تقدير تداخلها لا يزيد حجمها على حجم جزء واحد ثم انه يرد على ما ذكرنا وما
ذكره المحقق الدواني من قوله قلت اصحاب الجزء الخ ان ظاهره يدل على ان الدليل الثاني
ايضا الزامي لا برهاني مع ان الحق هو الاخير كما لا يخفى على الناقد البصير حيث ان بناءه ليس
على المناقضة بل على ابطال مذهب القائلين به بعد تقديره ولوازمه ثم ان ما وقع

عن المحقق الدواني بقوله وايضا اذا لم يقع الخ فيرد عليه جواز بناء الكلام على
وقوع التداخل اول الملاقاة وبعدها وبالجملة ان لزوم الانقسام على تقدير التداخل
بعد الملاقاة ايضا مسلك لابطال التداخل وان كان له طريق اخر في الاستدلال
على هذا الاستدلال مجال وبالجملة ان التداخل بعد الملاقاة باطل مع قطع النظر عما
يلزمه من الانقسام بل انما هو تداخل حيث انه لا يصح التداخل بين الامور المتحيزة بالذات
ثم ان ما ذكره الفاضل الشيرازي بقوله ولو سلم الخ فيرد عليه ان مقصود المحقق
الدواني الايراد على الشارح حينئذ وعلى ما ظنه الشارح يلزم ابطال التداخل
الحادث بين الاجزاء المتباينة ثم نقول ان القسم الثاني الذي قال الشارح صرح
الشيخ بدفعه بقوله وانه ليس في لا واحد من الطرفين الخ اما المداخلة مطلقا او
خاصا فان كان الاول فيرد على ما ذكره الشارح بقوله ثم بين حال القسم الثاني
الخ انه لا يدل على ابطاله مطلقا كما يظهر من سياق كلام هذا الفاضل وان كان الثاني
فيرد عليه ما ذكره المحقق على ان الدليل على ابطال التداخل لا يكون اكثر من واحد
على ظاهر ما ذكره الشارح فلا يندفع ما اورده المحقق الدواني عليه وما تصدى
له الفاضل الشيرازي بقوله والحق في الجواب فهو غير صواب بل الحق الحقيق بالتصديق
ان المتحيز بالذات الذي كان لا يتجزى بوجه لا يتداخل ايضا في اول ملاقاتها كيف وقد قال
بهمنيار في التحصيل نقلا عن استاده ان ما له امتداد وقدر له حال مماسة وحال مداخلة
وهذا يشمل المتحيز بالذات وغيره اللازم باطل في الاول دون الثاني فتدبر فيه

قال الحاكم واعلم ان اتصال الحركة لا مدخل له في بيان المصادرة اورد عليه الفاضل
الشيرازي بانه ان اراد انه لا يتوقف بيان المصادرة على اخذ اتصال الحركة بل يكفي
فيه اخذ قبول الانقسام فذلك لا يدل على استدراك اخذ الاتصال اذ يجوز ان
يكون بالاتصال ايضا يمكن اثبات المصادرة انتهى وهذا كما ترى حيث يجوز ان
يقال ان غرضه ان من كلام الشارح في بيان المصادرة يفهم انها تثبت بطريق واحد
فيلزم الاستدراك في هذا الاستدلال كما ان جمع الحدين الاوسطين في دليل
واحد يستلزم الاستدراك لاستلزام كل منهما المطلوب قال الحاكم وفيه
نظر من وجوه احدها ان الدلالة على استحالة الخ انت خبير بجواز توجيهه على
وجه يندفع به وجوه من النظر بان يكون ما وقع من الشارح بقوله اي المداخلة
دليلا اخر على استحالة التداخل الا ان يقال ان غرض الحاكم ان سنة الشارحين في
شرح امثاله حتى لا ينساق اوهام المتوهمين في حل كلام المتن الى غيره وليس الحاكم
غافلا عن ذلك التوجيه كما توهم الفاضل الشيرازي حيث قال في رد الايراد الاول
من كلام الشارح المحقق حيث قال اي المداخلة التامة بمعنى ان يكون الطرف
الملاقي للوسط صريح في ان هذا الكلام دليل اخر على امتناع التداخل فيندفع
النظر الاول انتهى قال الحاكم والصواب ان لا يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو دليل
اخر على استحالة التداخل قال المحقق الدواني فيه نظر لان هذا الدليل على تقريره
لا يدل على استحالة التداخل بل انما يدل على ان الجسم لا يتركب من الاجزاء التي لا تجزى

على تقدير تداخلها ولا يلزم من ذلك استحالة تداخلها وهو ظاهر انتهى ولا يخفى
جواز ان يكون مراده انه دليل على امتناع تداخل الاجزاء التي يتركب منها الجسم
فيكون دليلا على امتناع هذا الفرد من التداخل ايضا فيظهر من هذا الاستدلال
امتناع التركيب على تقدير التداخل والتداخل على تقدير التركيب فليتدبر فيه
قال الحاكم في هذا الجواب ضعف لانا نعلم بالضرورة ان الحركة الموجودة في الزمان
الحاضر وليست ما حققه الخ اورد عليه الفاضل الشيرازي بقوله اقول الحركة
الموجودة في الزمان الحاضر بالضرورة انما هو الحركة بمعنى التوسط وليس كلام
المعارض فيه بل في الحركة المنطبقة على المسافة اللازم من تركبها من الاجزاء تركب المسافة
عنها ايضا وكون الحركة بمعنى القطع موجودة في الزمان الحاضر غير ضروري بل لا
يبعد ان يدعى الضرورة في انها ليست موجودة فيه لانها غير قار الذات انتهى وهذا
كما ترى يجوز ان يكون الحاكم اراد ان المعارض يقول ان الحركة موجودة في الزمان الحاضر
ولا ينقسم فيلزم الجزء بالبيان المذكور والجواب بان الحركة ليست موجودة في الزمان
الحاضر ضعيف من حيث اجماله فيحتاج الى التفصيل فان الحركة بمعنى القطع غير موجودة
في الزمان الحاضر حتى يلزم الجزء للانطباق وبمعنى اخر وان كانت موجودة لكنها
غير منطبقة فلا يلزم الجزء والحاصل ان نفي الحركة في الزمان الحاضر على الاطلاق مع قطع
النظر عن بيان الحركة واراده القطع فيه له وجه ضعف ثم اعترض عليه بان الزمان
لا يكون حاضرا البتة كما ستجيء تحقيقه فكيف يكون وجود الحركة في الزمان الحاضر

بينهما وليس الحاضر الآن هو طرف الزمان وليس جزءا منه بل هو كالنقطة في الخط
وان اراد بالزمان الحاضر القليل من الماضي والمستقبل الذي يطلق عليه في العرف
فالانهو غير مفيد انتهى وهذا كما ترى انه اراد الحاكم من الزمان الحاضر الآن واطلاق
الزمان الحاضر عليه شايع وهذا كاف في التعبير والاطلاق ثم ان الحركة بمعنى التوسط
وان كانت موجودة زمانا بمعنى انها تمضي زمانا تكون هي موجودة فيه على ان كل
ان فرض منه تكون هي موجودة فيه ولا يلزم من ذلك ان تكون موجودة آنية وبالجملة
ان الموجود اما ان يكون في الزمان او الآن او المتقدس عن كليهما والاول قسمان
موجود زماني وهو الذي يقتضي وجوده على ان ينطبق على الزمان وموجود في نفس
زماني وهو الذي يقتضي وجوده الزمان ولكن لا على وجه الانطباق بل على انه بحيث
اي حد فرض منه يكون هو موجودا فيه بتمامه والاول كالحركة بمعنى القطع والاصوات
والثاني كالحركة بمعنى التوسط والثاني من التقسيم الاول كالموجودات الآنية كالوصول
والمحاذاة وان كان اللاوصول واللامحاذاة موجودا وجودا في نفس زماني واما الثالث
من التقسيم الاول فهو الموجود المجرد عن غواشي المادة كالواجب والعقول وبالجملة
ان الحركة التوسطية وان كانت موجودة زمانية لكنها بوجود لا ينطبق على
الزمان قال الشيخ بعد تقسيم الحركة بهذه العبارة وان التوسط هو الكمال الاول
الذي ذكرناه يكون كونه في زمان لا على معنى انه يلزم مطابقة الزمان بل على انه لا يخلو
من حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان ومن

ههنا اندفع الايراد على ما ذكره المحاكم من الجواب الجواما اولا فلانهم صرحوا بان وجود
الحركة التوسطية ايضا زمانية بمعنى انه يلزم حصول قطع ذلك القطع ان يكون الا انه
في زمان وبالجملة الحركة القطعية المنطبقة على المسافة لازم للحركة التوسطية فلا يمكن
ان يتحقق الحركة التوسطية الا في زمان وفي مسافة منقسمة انتهى مع ذكر ما نقلنا
عن الشيخ سندا له ولم يعلم انه سند لنا والحاصل ان وجود الحركة التوسطية ليس
على التدريج بان ينطبق على الزمان بان يكون بعض اجزائها في بعض اجزاء الزمان
بل يستدعي الزمان على ان كل ان فرض منه تكون موجودة فيه بتمامها وليس غرض
المحاكم انها تحصل في الآن انها تحصل فيه من دون استدعائه الزمان بل انها تحصل
فيه وفي كل ان فرض في الزمان الذي اقتضاه وجوده فالحاصل ان الحركة بهذا المعنى
موجودة في الآن الحاضر اي يمكن ان يحكم عليه بانها موجودة فيه ولا ينقسم ولا يستلزم
الجزء لعدم الانطباق كما اشار اليه الشارح المحقق في فصل بين فيه امتناع اتصال
الحركات المختلفة في النمط السادس واشار المحاكم اليه ايضا والحاصل ان الحركة
التوسطية ليست تدريجية ولا دفعية بل موجودة في نفس الزمان من دون ان
يستلزم وجودها الجزء ولا تتالي الآنات وبما قررنا ظهر اندفاع ما اورده ثانيا
بقوله واما ثانيا فلان شاكا اذا تحرك فلا شك ان حدوث الحركة وحصول الشيء في
الآن الذي هو منتهى سكونه وابتداء زمان حركته وقد صرحوا ايضا بذلك فان كان زمان م
حدوث حركته وحصولها في ان فاما ان يكون في ان يلي ذلك الآن فيلزم تتالي الآنات

وان كان فان بينهما زمان فلا يكون ما فرض زمان الحركة زمانها انتهى وهذا كما ترى
على ما اوضحنا والشارح المحقق في فصل امتناع اتصال الحركات المختلفة بين هذا ايضا
على انه يمكن ان يقال في توجيه ما وقع عن الحاكم من الان بان المراد به الان السيال لا
الان الذي هو طرف الزمان ثم انه وان اتصف بالحضور لكن باعتبار سيلانه واستمراره
متصف بالمضي والاستقبال وبالجملة ان حاصل هذه الايرادات والاجوبة التي حققناها
فقد اشار اليها الشارح المحقق والحاكم في شرح ما وقع عن الشيخ كما سيأتي في النمط السادس
وايضا ذكر هذا الفاضل الشيرازي شبهه عدم الان وجوابه على ما ذكره الشيخ وبينه
الشارح المحقق في ذلك النمط واعترض عليه بما قاله الامام من حديث اول الحصول
وابتداء الوجود ثم تفاخر بهذه الكلمات التي قد عرفت ماخذها على ما قال انه اقول
واحب ان اهديك الى تحقيق يعينك في دفع هذه الشبهه وان من الشبهه الواردة
على مذهب الحكماء واوصيك ان تستغرق فيه وتفهم اهله وتحفظه عن معاندين والمخالف
في اصابته عن غير مستحقيه قال الحاكم والعمدة هنا ان هولاء لا يعرفون الخ قال
المحقق الدواني في هذا اشارة الى وجه اخر لذكر الاشارة لان النظر السابق لا يكفي في
نفي هذا الوهم بل لا بد فيه من نظر اخر ليظهر انه مستلزم للتركيب من الاجزاء التي لا تتجزى
فان مذهبهم صريحا نفي الجزء فلم يثبت بالدليل ان مذهبهم مستلزم للجزء الذي
هو بواسطته لم يظهر بطلانه وانما جعل هذا الوجه عمدة لان الوجه الاول لا يخلو عن شوب
من حيث انه يمكن في كل الصور او في اكثرها استيناف وجه في لا ينضبط وايضا ذلك

بظاهره ينافي ما قرره من ان ما يكفي النظر السابق في دفعه يعبر عنه بالنسبة الى النظر
السابق كاف هنا مع انه عبر عنه بالاشارة انتهى ولا يخفى جواز ان يكون ما وقع عن
الحاكم بقوله والعمدة هنا الخ اشارة الى ان التعبير بالاشارة اشارة الى تحقيق المقام
كما يدل عليه مساق كلامه في المرام وعلى تقدير كونه اشارة الى وجه اخر للتعبير
عنه بالاشارة فلا يخلو عن شوب بل لا بد منه حيث ان ما وقع عن الشيخ بقوله و
من الناس من يكاد يقول لهذا التاليف الخ تشعر بانه في بيان مذهب النظام بدلالة
ما لزم عليه من لزوم الجزء وظاهر هذه العبارة انها لبيان الوهم وقوله ولا يعلم ان كل
كثرة الخ ابتداء الاشارة بعد وضع الالزام والمقصود من الاشارة برهان التناسب
وخلفه انه يلزم ان يكون نسبة المتناهي الى غير المتناهي نسبة متناه الى متناه وليس
الشيخ اشار في هذه الاشارة الى لزوم الجزء عليه بالبرهان والجزء باطل وبالجملة ان لزوم
الجزء في اتمام البرهان الذي ذكره هنا وابطال مذهب النظام بهذا المسلك غير ضروري
ولعل لفظه واحد لبيان ما لا بد منه في حديث التناسب على ما ظنه يلزم تركب
هذا الاستدلال من الدليلين وليس الامر كذلك فتدبر فيه قال الحاكم فان قلت
لا يلزم من نفي الجزء ان يكون الجسم غير متناه في الانقسام الخ اورد عليه بعض الفضلاء
بقوله فيه نظر اذ هذا الايراد على الشيخ بانه نسب اليهم القول بان الجسم غير متناه في
الانقسام بناء على نفيهم الجزء وهو غير لازم عليهم من نفي الجزء لجواز ان يقولوا بنفي
الجزء وتناهي الانقسام كالشهرستاني ويؤيد ذلك ما اورده في الجواب من ان هذا

الاحتمال بين البطلان غير معتد به عند الشيخ وهو مدفوع بان الشيخ لم ينقل لزوم
ذلك عليهم بل نقل عنهم التزام ذلك ويرد عليهم ان اللازم من نفي الجزء ليس ما ذهبوا
اليه من الانقسام الى غير النهاية بل نفي احتمال الاخر لا بد لنفيه حتى يتم ما ذهبوا اليه فيرد
عليه اما اولا فلان ما ذكره في الجواب من ان هذا مذهب غير معتد به عند الشيخ
لا دخل له في الجواب بل الجواب ان يقال الخ ان هذا المذهب غير معتد به عندهم واما ثانيا
فلان ما ذهب اليه الشهرستاني هو ايضا في الحقيقة قول بالجزء كما لا يخفى على المتامل
انتهى وهذا كما ترى ان من ظاهر كلام الشيخ يفهم ان ذلك لازم عليهم وعدم القول بالجزء
يستلزم عدم تناهي الانقسام لكن قولهم بان الانقسامات حاصلة بالفعل باطل فيرد
عليه ما ذكره المحاكم وما وقع عن الشارح بقوله وهولاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء
ولم يقدروا على ردها الى قوله لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة
وبين ما هو موجود فيه مطلقا الخ يدل على ما ذكرناه وما وقع عن المحاكم بقوله وهذا
هو الذي نقله الشارح من انهم الخ يدل على ما ذكره الشارح هو ما اراده الشيخ و
بالجملة ان ظاهر كلام الشيخ لزوم عدم انتهاء الانقسام على تقدير نفي الجزء لكن لا يلزم القول
بان الاقسام موجودة بالفعل كما هو مذهب النظام فالترجيح هذا المذهب على مذهب
الشهرستاني والجواب ان ما ذكره المحاكم كما حرره الشريف المحقق هذا الايراد والجواب
في حاشيته على ما وقع عن الشارح بقوله اذ عنوا لها وحكموا بان الجسم الخ وهو يدل
على ان الايراد مما يستفاد من كلام الشارح كما يشعر به ما وقع عن المحاكم ثم ان من الجائز

ان يقال في دفع الايراد ان كون هذا مذهبا غير معتد به عند الشيخ يستدعي عدم الاعتداد به
في الواقع ونفس الامر فلهذا لم يلتزموه ولعل ما ذكرناه سر ما ذكره من الالتزام فليتذكر
قال المحاكم معقول مني وجدنا الكثرة وجدنا ما هو واحد في نفسه ضرورة الخ قال المحقق
الدواني لمانع ان يمنع وجوب اشتمال الكثرة على الواحد المذكور الى ان يقوم عليه
الدليل بل القدر الضروري هو اشتمالها على الواحد الاضافي فان الكثير من افراد الحيوان
لا بد من اشتماله على الحيوان الواحد ثم لما كان الحيوان كثيرا في نفسه لتالفه من الاعضاء
المركب لزم ان يكون فيه عضو واحد ثم لما كان العضو مؤلفا من الاعضاء البسيطة
فلا بد في كل عضو من اشتماله على الواحد اعني العضو البسيط ثم لما كان للعضو البسيط
كثرة مجتمعة من الاجزاء العنصرية لزم ان يكون فيه جزء واحد من تلك الاجزاء العنصرية
وهكذا يجوز ان يكون في جميع المراتب فلا ينتهي الى الواحد في نفسه انتهى واورد عليه
الفاضل الشيرازي بقوله اقول فيه نظر لان ما ذكره انما يتوجه لو كان المراد بالواحد في
نفسه ما لا يقبل القسمة بوجه ولا ينحل الى الاجزاء اصلا وليس كذلك بل مراده من الواحد
في نفسه ما لا اشتمال بالفعل على الكثرة وكون الكثرة لا بد ان تشتمل على الواحد بهذا
المعنى ضروري لانا نقول لا شك انه يشتمل على جزء فان لم يشتمل ذلك الجزء على جزء اخر
بالفعل ثبت المطلوب والا ننقل الكلام الى جزء الجزء وهكذا فيلزم التسلسل المحال انتهى
وهذا كما ترى يجوز ان يقال ان من ظاهر كلام الشارح والمحاكم يستفاد ان بمجرد وجود
الكثرة وتحقق معناها يلزم ذلك فقد اورد عليه المحقق الدواني بان اشتمال الكثرة

على الوحدة الاضافيه واشتمال الكثير على الواحد الاضافي ضروري لا مطلقا الى ان يقوم
عليه دليل وبالجمله ان الواحد يطلق على ما ينقسم ولو بالفعل قال الشيخ في الهيات الشفا
بل يقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد بل ولا
غير مما هو واحد من حيث هو واحد لكنه يجب ان ينظر من حيث الطبيعة التي
عرض لها الوحده فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها
الواحد ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد
والخط الواحد فانه قد يصير الماء مياها والخط خطوطا والذي ليس من طبيعته ذلك
فاما ان يكون قد يتكثر من وجه اخر واما ان لا يكون مثال الاول الواحد بالعدد
من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان اذا انقسم لكنه قد يتكثر
من جهه اخرى اذا انقسم الى نفس وبدن فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما
بانسان انتهى وهو يدل على ما اوردنا ثم ان ما استدل هذا الفاضل الشيرازي من الدليل
بقوله لانا نقول لا شك الخ فقد اشار اليه المحقق الدواني في حواشيه على التجريد بعد
ما اعترض على ما ذكره في ذلك الشرح بمثل هذا الاعتراض بقوله والاولى ان يتمسك
ببرهان التطبيق انتهى ولا يخفى ان من الجاير ان يتمسك في ابطال مذهب النظام
التسلسل ببرهان التطبيق ونحوه الا انه يلزم الجزء من استحالة التسلسل الا انه شبه استدرك
وهو لا يرد على ذلك المحقق واما القول بان استحالته مشروط بالترتب وليس كذلك
فهو شرط وكذا الجواب عنه بان الترتب في الاجزاء المجموعي والسلاسل الزائدة و

قال الحاكم واما القياس الذي ذكره الشارح ففيه مناهله الخ ذكر المحقق الدواني
اعلم انه لا يلزم في الشكل الاول ان يكون المكرر تمام محمول الصغرى بل ربما كان جزء
من محمولها او متعلق ذلك المحمول مثلا اذا قلنا زيد في الدار والدار مكان ينتج زيد في
مكان وكذا اذا قلنا كتاب الاشارات تصنيف الشيخ ابو علي والشيخ ابو علي هو ابن سينا
ينتج كتاب الاشارات تصنيف ابن سينا واذا قلنا آ مساو لج وج مساو لب ينتج آ
مساو لمساوي لب وذلك مطرد في جميع الصور بخلاف ما سموه قياس المساواة
وحكموا بعدم انتاجه بالذات وكما يجوز ان يكون المكرر ناقصا عن تمام محمول الصغرى
يجوز كونه زايدا عليه بشرط المحافظة على تعدي الحكم كما نقول زيد انسان وفي عظام
راس الانسان سبعة دروز فزيد في عظام راسه سبعة دروز وقد وقع في الشرح
مثل ذلك في المنطق عند قوله اعلم انه لا سواقولك الاوسط علة لوجود الاكبر
مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر
وهذا ما يغفلون عنه بل كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر
في الاصغر ومثل ذلك في الشرح بقوله العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف فان
الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر
في الاصغر هذا كلامه ولا يخفى ان المؤلف الذي هو الحد الاوسط لم يتكرر الا بزيادة
اللام لا يقال الاول في قوة قولنا زيد انسان وكل انسان ففي عظام راسه سبعة دروز
والثاني في قوة قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف لانا نقول نحن نعلم قطعا

والكثرة من صفات الكم المنفصل ما يشمل مبداه ايضا لا سيما في مقام التوجيه
لما وقع عن مثل الشيخ والعجب من الشارح المحقق لم يشر الى هذا التوجيه وحكم بانه مواخذ
لفظيه ومثله عن مثله غريب مع تصريح الشيخ في ذلك الفن به فليتامل فيه وفيما وقع
عنه من التعليل بقوله اذ المقصود واضح اما ان يكون اشارة الى ما عليه الحاكم
من ان المراد من الكثرة الكثرة التي يتالف منها الجسم وهي غير متناهيه واما الى
ان في عبارة الشيخ لفا ونشرا مرتبا وذلك على ان يكون ذكر الواحد بالقياس الى المتناهي
والمتناهي بالقياس الى غير المتناهي ولكن ذكر الوحده على سبيل الاستطراد ونقرر
الدليل على المسلكين ان الجسم له كثرة غير متناهيه وكل كثرة غير متناهيه فان
فيها كثرة متناهيه ثم ان الحاكم حكم بان المقدمه القائله بان كل كثرة متناهيه يوجد
فيها الواحد والمتناهي مستدركه في الاستدلال لتمامه بدونها انتهى وقد يقال ان
الكثرة من حيث انها كثرة يقتضي اشتمالها على الواحد والمتناهي ولا مدخل في ذلك
لكون الكثره متناهيه او غير متناهيه اشارة الى دفع وهم ربما يعرض لبعض الاذهان
من ان الكثرة الغير المتناهيه لا يجب اشتمالها على ولا يخفى انه ان اريد كون الكثرة
بما هي هي لا مدخل في كونها مشتملة على المتناهي فهو مسلم لكن لا يفيد الكليه والعموم
لمكان الاثنين حيث انه كثرة ومع ذلك غير مشتمل على المتناهي وان اريد به كونها
مشتملة على المتناهي مطلقا فهو ممنوع والسند الظاهر وقد يقال لو خص الكثرة
بالغير المتناهي ثبتت على كليتها وعرض المعترض ليس الا ان لا حاجة الى هذا التعميم

يكفي التخصيص لغير المتناهي ويمكن ان يقال فايدته اثبات المتناهي في ضمنه على الاستدلال
ليستدل به على استحالة تركب الجسم مما لا يتناهى وذلك بان يقال ان ذلك المتناهي
اذا فرض من اجزاء متناهيه بعضها فوق بعض يحصل جسم متناه ثم نسب الى الجسم الذي
لا يتناهى اجزاؤه ليظهر بطلانه ايضا بان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
فيلزم ان يكون حجم احدهما غير متناه مع انه ليس كذلك فليتدبر قال الشارح
اذ المقصود واضح لان مقصود الشيخ بيان ان كل كثرة غير متناهيه شانها ذلك
وهو ظاهر لا خفاء فيه وانما ذكر المتناهيه اطرادا واستظهارا فلا يخفى ان ما
ذكره الامام تحقيق كلام الشيخ وهو في غاية الحسن وما ذكره من التحقيق ما في
بخاله غاية ما في الباب انه الزم ان لفظ المتناهي زايد وهو ما ادعاه الامام
قال الشارح فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز لا يخفى ان
التعدد منتف قطعا في صورة التداخل اذا كان وضعيا وغير منتف قطعا
اذا كان عقليا فلا معنى للتجويز الا ان يقال ان مبنى ذلك على تجويز ارتفاع التعدد
بالنظر الى مهيه ارتفاع التعدد لانه يرتفع بحسب الوضع ولا يرتفع التعدد
العقلي وفي نفس الامر وفيه كلام لان تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما منها قطعي لا ظني
فلا معنى لتجويز ارتفاع التعدد نظرا الى مهيه ارتفاع التعدد بل الزم الحكم به
جزما والغرض ان غرض الشيخ من عبارته هو القطع والجزم على ما هو دابه في التعبير
عن مختاره انه نقول يشبه او لعل او عسى وامثالها والمراد من انتفاء التعدد ههنا

انا نستنتج منه النتيجه مع عدم ملاحظه ما ذكرنا اصلا على انه لا يتمشى ذلك فى القياس
الاخير اصلا فان المراد بالمؤلف هو المولف كما صرح به الشارح لا قولك له مولف وهو
ظاهر وهذا ما ذهب اليه بعض اهالى العظام من الحكماء الاعلام وهو من تلامذه
الشارح المحقق وصنف فى ذلك رسايل عديده واذن له جمهور فضلاء زمانه قال
ولا بعد فى ذلك فانهم ذكروا فى الاقترانات الشرطيات ان المطبوع منها ما يكون الاشتراك
فى جزء غير تام وانا رايت اصل هذا فى شرح الاشارات للامام لكنه ليس هذا التمام
وبعد تمهيد المقدمه لا شك فى استقامه القياس الذى ذكره ههنا لان قوله وكل ما
تشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمه فى قوه قولنا وتلك الاشياء
الغير المنقسمه اشياء لا يقبل القسمه فاذا ركبناها مع الصغرى المذكوره وقلنا الجسم
تشتمل على اشياء غير منقسمه وتلك الاشياء الغير المنقسمه لا تقبل القسمه ينتج الجسم
مشتمل على اشياء لا تقبل القسمه قال الحاكم ولا حاجه لهم الى التزام الطفرة الخ
قال المحقق الدوانى فيه بحث لان اجزاء الزمان متعاقبه فى الحدوث ونعلم قطعا
انه اذا حدث من مبدا معين آن فآن وهكذا الى حيث فرض لم يبلغ تلك الاجزاء مبلغ
اللاتناهى وذلك ضرورى وانكاره مكابرة فاحشه فلعل النظام هرب من تلك المكابره
الى التزام الطفره انتهى وهذا كما ترى فان ما وقع عن الحاكم بقوله فانه يلزم ان يقطع المسافه
المحدوده فى الزمان غير متناه يدل عليه بوجه ما ثم ان الفاضل الشيرازى اورد عليه
حيث قال اقول لا يخفى على المنصف ان التزام الطفرة احسن من هذا وان كان هذا

فاحشا ايضا لان الامور التى توجد شيا فشيا من بدايه الى نهايه فامتناع كونه غير متناهى
القدر معلوم بالضرورة والقول به خروج عن طريق الحق انتهى ولا يخفى ان حديث التعاقب
فى الحدوث اظهر فى الفاحشيه فتدبر قال الحاكم وينبغى اللهم الا ان يحمل الكثرة على
الاضافيه قال المحقق التفتازانى فى عدم صدق الكثرة الاضافيه على الاثنين تامل فانه
كثير بالنسبه الى الواحد كيف والواحد نصف الاثنين والاثنان ضعفه والضعف
كثير بالنسبه الى نصفه نعم لا يكون اكثر من الواحد اذ الواحد ليس كثيرا انتهى قال الفاضل
الشيرازى اقول الكثرة والقلة الاضافيه قد صرحوا بانهما من خواص الكم المنفصل فلم
يتحقق فى الواحد وما استدل عليه بان الواحد نصف الاثنين فالاثنان ضعفه
والضعف كثير بالنسبه الى نصفه لو تم لدل على ان الواحد بل نصفه كثير اذ الواحد
ضعف لنصفه ونصفه نصف له ولم يقل به احد بل الحق ان الاثنين كثرة حقيقيه
والكثرة الاضافيه العدديه مضايفه للقلة العدديه انتهى والعجب انه قال اقول الخ مع انه
مذكور فى تعليقات الفاضل الجلى على قول الشارح لان الاثنين ليس كثرة فيه نظر الا ان
يقال ان القلة من لواحق الكم ولا يكون الواحد قلة انتهى وهذا كما ترى انه اولى مما ذكره هذا
الفاضل لان ظاهر اكثر الاصحاب انهما من لواحق الكم المنفصل فتدبر على ان هذا
الايراد اشتباه على غير محصل وذلك حيث ان الشيخ فى قاطيغورياس كتاب الشفاء
صرح بان المراد من الكم ما اشتمل مبدءه ومن الظاهر ان الوحده من مبادى الكثرة
فيدخل فى الكم لئلا يلزم اختلال حصر المقولات فى عشر فيجوز ان يكون مرادهم من كون القلة

هو اسفاء التعدد الوضعى لا مطلقا وذلك حيث انه تصدى بيان عدم ازدياد
الحجم بزيادة اجزائه المتداخله ترقى عنه بقوله بل عسى العدد وانما قلنا ان
المراد من ذلك التعدد هو الوضعى لانه يناسب حصول الحجم فاذا اسفى العدد
الوضعى فى صورة التداخل فقد اسفى الحجم ايضا والحاصل انما قاله الشارح فى
حل ما وقع عن الشيخ ههنا فهو بعيد بل الحق حمل كلامه على ظاهره قال الحاكم و
جوابه ان الشيخ ابطل التداخل فى نفس الامر فمعنى الكلام الخ قال الفاضل الشيرازى
ان هذا الجواب منظور فيه اذ الدليل الذى ذكره الشيخ لابطال التداخل انما
يدل على بطلان التداخل الحادث بعد الملاقاه على ما ذكره المحقق الشريف
واشار اليه صاحب المحاكمات حيث قال هو جواب لسوال مقدر عسى ان يورد
ويقال لا نم ان المداخله تستلزم ان يكون للطرفين حالان واحوال انما يكون كذلك
لو لم تكن الاجزاء مخلوقه على التداخل انتهى وعلم منه ان الدليل المذكور لا يدل
على امتناع التداخل الحادث واما الدليل الثانى فانما يدل على بطلان التداخل
فيما تحقق فيه الوسط والطرف وازدياد الحجم فاذا فرضنا اجزاء متشوه متداخله
لم يكن من اجزاء الجسم اذ لم يكن من الاجزاء المقداريه فعدم تحقق الوسط
والطرفين وعدم ازدياد الحجم ليس محذورا فتامل انتهى وهذا كما ترى يجوز
توجيه ما وقع عن الحاكم بان مراده انه على تقدير تالف الجسم من الاجزاء الغير
المتناهيه بحسب وقوع التالف بين الاجزاء الغير المتناهيه المتباينه بحسب الوضع

بقرينة قوله من التاليف حيث يشعر ظاهره بان الاجزاء التى يتالف منها الجسم لا
يكون متداخله بحسب الخلقه فان كان كل واحد من هذه الاجزاء مع اجزاء اخرى
غيره مخلوقا على التداخل ولزوم نحو اجزاء متباينه فى الوضع بين اجزاء غير متناهيه
ظاهر والاظهر عدم تحقق مجموع الاجزاء الغير المتناهيه بل يلزم انحصارها فى
جزين متباينين وان كان كل منهما اجزاء متداخله غير متناهيه بل فى جزء واحد
متالف من اجزاء غير متناهيه متداخله وهذا كما ترى انه لا يكفى وجود اجزاء غير
متناهيه متداخله فى مذهب النظام حيث انه ذهب الى حصول الحجم منها وهو
ممتنع على هذا التقدير كما لا يخفى على الناقد البصير وعلى تقدير تالف كل جزء من
اجزاء متداخله غير متناهيه يلزم وجود مجموعات متناهيه متباينه فى الوضع
مرات لا نهايه لها وعلى تقدير انه لم يزد الحجم يلزم تداخل الاجزاء الحادث بعد الملاقات
والدليل الثانى ايضا جرى على مذهب من التاليف وحصول حجم الجسم من مثل هذه
الاجزاء المتناهيه المتباينه فى الوضع بان يحصل التاليف منها ويكون فيها
وسط وترتيب وطرف ومن ههنا يصح جريان الاستدلال عليه والغرض عليه
ما قد نقلنا عنه وبالجمله ان التداخل فى اجزاء متناهيه منها يلزم عدم الحجم
فى مجموع الجسم فيلزم من ذلك التداخل المحال اى الحادث بعد الملاقات ونافى
الترتيب فليتدبر قال الشارح وفى التحقيق ليس بعيدها ايضا ذكر الفاضل
السماكى انه يمكن ان يقال فرق بين التداخل والاعدام بالكليه فلو تداخلت الاجزاء

وانتفى الوضع ولم يميز في العقل لكان التداخل اعداما وانه محال قطعا انتهى و
من الاصحاب من اورد عليه بقوله اقول للقائل ان يعارض ويقول الاجزاء المتالفه
في التداخل لا تخلوا اما ان ينعدم ويحدث جزء واحد فيلزم عدم عمو التاليف
التداخل لان التاليف فرع وجود المتالف منه والتداخل هذا او ذاك لزم اتحاد
الاثنين المستحيل على ما يجئ وهل هذا الا مثل ان يكون هناك شخص واحد كان فرع
وجود المتداخلين او لا ينعدم فان اتحد الجزءان حقيقه بان يكون هناك جزء واحد
كان هذا او ذاك لزم اتحاد الاثنين المستحيل على ما يجئ وهل هذا الا مثل ان يكون
هناك شخص واحد كان زيدا وعمروا معا وان كان الجزءان موجودين فلم يتحدا كانا
اثنين انتهى وهذا كما ترى انه يصح ان يكون وجها لما وقع عن الشارح فيما سياتى بقوله
والحق في ذلك ان التعدد قال الشارح بل قصد بيان ان الاجسام الخ قيل في هذا
القصد فوايد اولها ان السلب الكلى اشد عنادا للايجاب الكلى الذى هو دعوى الخصم
وثانيها انه يلزم منه ما هو مذهب الحكماء من ان كل جسم مفرد متصل قابل للقسمه
الى غير النهايه مع دليل نفى التركب وقد يقال انه يثبت مذهب الحكماء بمجرد نفى الجزء
الذى لا يتجزى على ما في الكتب التعليميه وانت تعلم انه لا منافاة بين حصول هذه
الفائده من طريقين قال الشارح والاظهر ما ذكرنا الخ اما لفظا فلما قاله العلامه
من وجهين واما معنى فلانه بحسب توجيهه يكون حصول الجسم من اجزاء ثمانيه
مقدما على حصول النسب التى بحسبها يلزم تناهى اجزاء جميع الاجسام وذلك

بخلاف توجيه الشارح حيث يدخل حصول الجسم في الجزاء وهذا كما ترى و
قد اشار الشارح الى ذلك حيث قال واعلم انه لم يعتبر النسب بين المولف من الاجزاء
المتناهيه وبين ساير الاجسام الابعد ان صير جسما الخ ولعل هذا التوجيه
اولى مما تصدى له المحاكم لاشعار ما وقع عن الشارح به قال المصنف لكن ازدياد
الحجم الخ يعنى لكن ازدياد الحجم بيان المقدمه التى تضم الى تالى المتصله المذكوره لينتج قوله
لكانت نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة الحجم الى الحجم وصورة القياس ان يقال نسبة
الاحاد المتناهيه الى الاحاد الغير المتناهيه كنسبة الحجم الى الحجم ونسبة الحجم الى
الحجم نسبة متناه الى متناه فنسبة الاحاد الغير المتناهيه نسبة متناه الى متناه
فنسبة الاحاد الغير المتناهيه نسبة متناه الى متناه وقوله هذا خلف محال
بيان لامتناع هذه النتيجه التى هى لازم تالى المتصله المذكوره المستلزم لانتفاء التالى
فقول الشيخ لكن ازدياد الحجم الى قوله هذا خلف محال بيان لانتفاء تالى المتصله
المذكوره ولهذا قال الشارح استثناء الى اخره ونتيجة القياس غير مذكوره في المتن
لظهورها قال الشارح هذا استثناء لنقيض تالى المتصله الخ قيل ان هذا الدليل
منقوض بالاجزاء الوهميه فيجب تناهيها وهو خلاف مذهب الحكماء ولا يخفى انه
اشتباه غير محصل ضرورة ان لا تناهى الاجزاء الوهميه لا تعنى لا عددى ومن
البين الظاهر منه ان كل ما يخرج من القوه الى الفعل ولو بالفرض متناه تناهى تلك
الاجزاء الوهميه ايضا قابله للقسمه الى غير النهايه ولو وهما فلا يلزم من فرض حصول الجسم

من اجزاء وهميه ثمانيه في ضمن جسم اخر ان يكون نسبة المتناهى الى المتناهى كنسبة
المتناهى الى الغير المتناهى وذلك حيث ان تلك الاجزاء الوهميه بحيث يكون كل
منها قابلا للقسمه اصلا والا لكان ذلك جزء الايتجزى وانما ذهبوا الى ان الجسم
قابل للقسمه الى غير النهايه من هذه الجهه قال الشارح بل يعود الى الاحاد التى
يعود اليها الضمير في قوله منها الخ من الاصحاب من قال اقول لا يخفى على الناظر ان
ضمير منها في قوله وان كان لكثره متناهيه يعود الى ما يعود اليه ضمير منها
في قوله فاذا كان كل متناه يوجد منها وذلك الضمير يعود الى الكثرة الا ان بعد
ضمير منها على هذا الى الاحاد المدلول عليه بقوله فان الواحد والمتناهى موجودان
فيها ويحمل قول الشارح تقريره كل عدد متناه من الكثرة على انه بيان حاصل المعنى
انتهى وهذا كما ترى انه من الظاهر ان يقال ان الضمير في قوله يوجد منها مولفا راجع
الى الكثرة لا الى الاحاد فيكون ما وقع عن الشارح من لفظ تقريره محمولا على ظاهره
من كونه موافقا للمعنى لانه حاصل المعنى ثم انه على تقدير ان يكون ضمير منها في
قوله وان كان لكثرة متناهيه منها يعود الى الاحاد لا يستدعى ان يكون ضمير
منها في قوله يوجد منها ان يعود الى الاحاد ايضا وذلك لانها لم يسبق ذكرها هناك
ولا سياق الكلام وسياقه يدل عليها ايضا وذلك بخلاف ما عليه امرها ههنا حيث
ان السياق نعم شاهد صدق عليها لان مفاده ومغزاه ان الاحاد اما ان لا يكون
لها حجم ازيد من حجم الواحد واما ان يكون لها حجم ازيد من حجم الواحد واما ان يكون

لها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بين الاحاد الى اخر الكلام وبالجمله
انه لا يلزم من رجوع الضمير في هذا القول الى الاحاد ان يعود اليه في القول الاول
ايضا واما حديث التقابل بين قوله فاذا كان كل متناه وقوله وان كان لكثره متناهيه
فهو سهل الاذالة فيصرحا عليه على ان في مسلك تفنن الاداء وذكر النظر ان اشتغال ـ في العباره
بما يؤيدنا فلعل الشارح اراد توجيه ما وقع عن الشيخ من دون حاجة الى اضمار
لفظه قال الشارح وكان الفاضل الشارح فسر الاضافه بالنسبه وفهم من
امكان الاضافات ومن الاصحاب من قال اقول الحق انه فسر الاضافه بالانضمام
لكن اعتبر الاضافه بين الكثرات لا بين الاحاد من الاجزاء وذلك لان دعوى كون
نسبة حجم المولف الى حجم المولف كنسبة الاجزاء على تقدير اعتبار الانضمام بين الاجزاء
التى لا تتجزى يتوقف على دعوى ان للاجزاء التى لا تتجزى مقادير متساويه اذ لو لم يكن
لها مقادير متساويه لجاز ان يكون ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف ولا
يكون نسبة المولف الى المولف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد
بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بناء على ان الزايد ليس على سبيل التساوى
بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب التى توجد في المقادير دون الاعداد و
لما كان هذا الدعوى ظاهر المنع على مذهب القائلين بالاجزاء بناء على انه ليس
للاجزاء التى لا تتجزى مقدار ولا حجم عندهم وليس الحجم عندهم الا للمولف من الاجزاء اعتبر
الامام الانضمام بين الكثرات الثابته حجمها بالبرهان هربا عن الاحتياج الى هذه

الدعوى ولايخفى على المنصف حسن توجيهه انتهى وهذا المنع مذكور في كتبهم
ويندفع كما يفهم من كلامهم بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض
موجبا لحجم المولف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول
حجم بانضمام بعضها الى بعض وقد ابطلناه واذا كان لها مقادير في انفسها قطعا
كانت متساويه اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساويه وكان
انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مولف منها الى مولف
اخر منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني بالضرورة قيل ويما قررنا اندفع ما قيل من
ان تلك الاجزاء لا يوصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير و
لا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساويه ولا متفاوته انتهى وهذا كما ترى انه
لا حاجة له الى هذا التاويل الذي يوجب صرف بعض عبارات الشيخ من ظاهرها على ان
فرض عدم التزايد على تقدير التساوي يتم الدليل اذ كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد
النظم والتاليف كما يظهر هذا بضرب من الحذف والتقدير كما لا يخفى على الناقد البصير
وان ما ذكره هذا القايل اباه كل الاباء ما وقع عن الامام بقوله واما قوله وان كانت
لكثرة متناهيه منها حجم فاعلم انه لما ابطل ان لا يكون مقدار المجموع ازيد من مقدار
الجزء الواحد ثبت ان حجم المجموع فوق حجم الواحد فيحصل جسم مولف من اجزاء متناهيه
وقد كان يمكنه ان يقتصر على هذا القدر في ابطال قول من قال كل جسم مولف من اجزاء
غير متناهيه الا انه اراد ان يثبت في كل جسم متناهي المقدار انه ليس مولفا من اجزاء

غير متناهيه فلا جرم لم يقنع بذلك بل احتج بتناهي اجزاء ذلك على تناهي اجزاء ساير
الاجسام المتناهيه في المقدار وذلك بان نسب ذلك الجسم المتالف من الاجزاء
المتناهيه التي يمكن الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات وانما اعتبر ذلك
بناء على تناهي اجزاء ساير الاجسام المتناهيه في المقدار لانه اراد ان يثبت بعد
هذا الجسم مقدار ساير الاجسام والمقادير انما يكون متناسبا اذا كانت من
نوع واحد فالخط لم يمكن ان ينسب الى السطح بانه ثلثه او ربعه ومن ذلك من النسب و
كذا السطح لا يمكن ان ينسب الى الجسم لان الذي يكون ثلثا للشي او ربعا له وهو الذي
يكون لو ضم امثاله اليه لصار مثلا لذلك الشي والجسم لا يحصل البتة من اجتماع
السطوح ولا السطح من اجتماع الخطوط ولا الخط من انضمام النقط بالدليل الذي
مضى في ابطال الجزء الذي لا يتجزى في الفصل الاول اذا عرفت ذلك قال الشيخ لما اراد
ان ينسب مقدار الجسم المتالف من اجزاء متناهيه الى مقادير ساير الاجسام
بين انه يمكن الاضافة بينها وبين غيرها في جميع الجهات وكل ما كان كذلك
كان حجما في كل جهة فيكون جسما ومتى ثبت كونه جسما صارت نسبته الى ساير
الاجسام فاما لو لم يثبت كونه حجما في كل الجهات لم يجب نسبته الى الاجسام لان
الذي يكون حجما في جهة واحدة او جهتين وهو الخط والسطح لا يجوز ان ينسب واحد
منهما الى الجسم واعلم ان هذا التقسيم الذي ذكرناه لا اصعوا لا اذا اضمر في المتن
لفظ حتى يصير هكذا وامكنت الاضافات بين تلك الكثرة وبين غيرها في جميع الجهات

ولكن الموجود في النسخ ليس كذلك بل هو هكذا وامكن الاضافات بينها في جميع
الجهات فاما ان يكون سقطت هذه الكلمة من قلم الشيخ او الناسخ او تركها الشيخ عمدا
لدلالة الكلام عليها انتهى كلامه بعبارته وهو بعيد عن توجيه هذا النظر غاية البعد و
على تقدير جواز توجيهه بغير ما ذكره الشارح المحقق عليه كيف والانضمام ايضا نسبة
او مستلزم لها وان كان مراده بالحجم غير حجم الجسم مع انه ياتي عنه كلام الامام كل
الاباء يرد عليه ان مداره على ان نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة الحجم الى الحجم ولم يتم المقصود
من توجيهه وما ذكره الامام في شرح ما وقع عن الشيخ بقوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد
التاليف والنظم ياتي عن هذا التوجيه والمدار على ان نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة
الحجم الى الحجم وهذا توجيه غير وجيه بوجه واما ما ذكره بعض المتاخرين من الايراد على
ما وقع عن الشارح ههنا حيث قال الاولى تقديم هذا التوجيه وبيان فساده قبل الكلام
عنه الى ما ذكره اولا لتوجيه كلامه لان الثاني اكثر فسادا فهو مردود بما نقلنا عن
الامام من عبارته لانه توجيه يوافق كلامه فلهذا ذكره ثانيا وعبارة الشارح تدل
على ما ذكرنا فليتدبر قال الحاكم فهذه الشرطيه ان كانت اتفاقيه لم ينتج في القياس
الاستثنائي الخ قال بعض الناظرين اقول لا يخفى عليك ان الكلام في الاجسام المتناهيه
المقادير والمقصود لبيان الاثبات ان الاجسام المتناهيه لا يتركب من الامور الغير المتناهيه
كما سيصرح الشارح به والجسم المنسوب اليه ايضا جسم متناه في المقدار غير
متناه بحسب الاجزاء وقد نص على ذلك الشارح حيث قال في تقرير الكلام كان

نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهي القدر مولف من اجزاء غير متناهيه نسبة
متناهي القدر الى متناهي القدر تاليا ولا شك ان لا لزوم حصول الجسم المتناهي القدر
كون نسبه الى جسم متناهي القدر كذا اذ لا يمكن ان ينفك هذا عن هذا ولا نعني بالكروم
الا ما يكون المقدم فيه ملزوما للتالي نعم تحقق هذه النسبة بالنسبة الى مطلق الجسم
اتفاقي وليس كلامنا فيه وكذا كون الشرطيه لزوميه على توجيه الامام ايضا ظاهر لان
حصول الجسم يكون نسبته الى جسم اخر متناهي القدر كذا لازم لتحقق الجسم في الجهات
الثلث فتامل انتهى وهذا كما ترى يجوز ان يكون المقدم عبارة عن كون حجم المولف ازيد
من حجم الواحد كما يفهم من ظاهر ما وقع عن الشارح سيما ما وقع عنه بقوله لانه لو كان حقا
لكان نسبة حجم المولف الخ واما حصول الجسم بديهه او نظرا فهو من المتفرعات كما
لا يخفى ويراد بواسطة شي وهذا المقدم من حيث هو لا يستلزم هذه النسبة اي التالي
ولا يستحيل انفكاكه عن المقدم بديهه او نظرا بالنظر الى المقدم بل العقل اذا نظر اليهما
ولاحظهما كذلك يجوز الانفكاك بينهما وبالجملة ان حصول الجسم بهذه الصفة
مقدم ومن الظاهر انه من هذه الحيثيه لا يستلزم التالي بل نقيضه كما اشار اليه الحاكم
على سبيل المنع فاثباتا ستلزام ذلك المقدم بتلك الحيثيه لذلك التالي مشكل جدا
بل المحقق خلافه كما علمته وما وقع عن الشارح ياتي عن ذلك التوجيه مع انه ترى حاله في
نفسه من عدم كونه وجيها فتدبر فيه قال الحاكم فكل عدد نفرض من تلك الاجزاء
بل واحد منها الخ قيل اقول يمكن ان يقال الجسم ليس بمجرد تلك الاجزاء كيف اتفق اذ لا شك

ان تلك الاجزاء مع شي اخر فلقائل ان يقول لا نسلم ان لهذه الاجزاء نسبة الى الجسم وانما يكون
كذلك لو كان الجسم شخصا كيف اتفق وليس كذلك فلم لا يجوز ان يكون الجسم نوعا اخر
مغايرا للاجزاء الكثيرة الحاصلة في جهة او جهتين فلا يكون بين الجسم وبينها نسبة لا
لنفي ذلك من دليل فالشيخ لاجل هذا اثبت الحجم في جميع الجهات حتى يحصل الجسم فيكون النسب
صحيحا بينهما وهذا كما ترى ان حقيقة الجسم ليست الا نفس تلك الاجزاء كما ذهب اليه المتكلمون
لا انها داخلة في حقيقته واذا لم يعتبر ترتب الاجزاء في جهة او جهتين في حقيقته فلا
يلزم ان يكون جزء حقيقته امرا اخر حتى يتالف منه ومن الاجزاء بل انما يكون مبادي تقسيم
الاجزاء فقط لا غيرها فاذا ازداد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فلا شك انه يمكن اعتبار النسب
بالثلث والربع او غير ذلك واما عدم نسبة الخط والسطح الى الجسم فمن حيث عدم تالفه
منهما ولو كانا جزئين منه لكان لهما نسبة اليه بالربع والثلث وان لم يكونا من الاجسام
قال الشارح فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه وهف محال الخ
خبير بان هذا الخلف يخالف ما وقع عن الشيخ في الخلف بقوله فيكون نسبة الاحاد
المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هف محال انتهى الا ان
يقال انه اقرب نظرا الى مقدمات الاستدلال وان بعد عن ظاهر كلام الشيخ ولعل الشارح
المحقق تصدى من هذه الجهة لتوجيه اخر وكذلك الشارح الفاضل حيث قال في
توجيهه فاعلم انه لما ثبت ان نسبة متناهي الاجزاء الى الجسم الذي هو عند الخصم غير
متناهي الاجزاء نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار هف لما مضى ان ازدياد

المقدار والحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم وجب ان يكون نسبة احاد الجسم المؤلف
من الاجزاء المتناهية الى احاد الجسم المولف من الاجزاء الغير المتناهية نسبة عدد
متناه الى متناه وذلك محال فثبت ان القول بكون الاجسام المتناهية غير متناهية
العدد يؤدي الى المحال فيكون القول به باطلا وهو المطلوب انتهى وهذا كما ترى انه نظائره
بمراحل عما وقع عن الشيخ ولعل الشارح المحقق تصدى لتوجيه اخر قال الشارح لان الثابت
بالبرهان في الفصل الثاني اورد عليه المحقق الدواني بقوله فيه نظر لان دلائل نفي الاجزاء
الذي لا يتجزى ينفي تركب الاجسام منها مطلقا فان المحالات المذكورة في الفصل الثاني
لازم على تقدير عدم تناهي الاجزاء ايضا سواء كان الجسم متناهيا او غير متناه نعم المحالات
المخصوصة بهذا المذهب مما يلزم في الاجسام المتناهية الاقدار وذلك لا يوجب عدم
ثبوت الكلية فما علم ثبوته في الفصل الاول اولى مما علم في الفصل الثاني حيث فرع عنه
في الفصل الثالث فهو بالوضع والتسليم فيه اولى مما علم فيه وان لم يكن اولى منه فهو مساو له
بل القول بتركب الجسم الغير المتناهي من الاجزاء الغير المتناهية يستلزم تركب الجسم المتناهي
منها وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ويمكن الاعتذار عن هذا بان كل هذا
خارج عن المذكور في هذا الموضع فتامل انتهى وهذا كما ترى فلانه من الجائز ان يقال ان
الشيخ لم يعتد المفاصل في قوله مفاصل غير متناهية بقوله ما لا ينفصل كما قيده به في
العبارة الثانية وما وقع عن الشارح عقيب ذلك بقوله اقول انه لم يقل في الثانية بعين
والمحالات المذكورة في الفصل الاول لازمة على تقدير عدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى سواء

كان الجسم متناهيا او غير متناه وغير لازمة على تقدير عدم تناهي الاجزاء مطلقا
سواء كانت غير متجزية ام لا في الجسم الغير المتناهي المقدار فلهذا قال مهملة وهذا وجه لتوجيه
كلامه قال الشارح اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم الخ قيل اقول هذا انما يتوجه
لو حمل قول الشيخ الى ما لا ينفصل على معنى ما لا ينقسم بوجه اي لا يقبل الانقسام اصلا لا
قطعا ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا على ما هو شان الجزء الذي لا يتجزى اما لو حمل على معنى ما لا
ينفصل بالفعل الى الاجزاء اي ليس له اجزاء بالفعل على ما هو الظاهر من لفظ لا ينفصل
اذ الظاهر منه سلب فعلية الانفصال لا سلب امكانه وقابليته ويدل عليه قول الشيخ
فقد اوجبنا امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل اذ من الظاهر ان المراد
المفصل بالفعل عن الجسم المفروض لا سلب قابليتها وصار حاصل الكلام ح ان الجسم
لا يجوز ان يكون مشتملا على مفاصل غير متناهية واما اشتماله على مفاصل متناهية
فليس بواجب لما اذا كانت تلك المفاصل غير قابلة للانقسام اصلا فلما مر في ابطال
مذهب جمهور المتكلمين من انه ممتنع واذا كانت قابلة للانقسام فلانه وان كان
جائزا لكنه غير واجب اذ لا بد من الانتهاء الى جسم ليس منفصلا بالفعل والا لزم
التسلسل ويلزم ان يكون المشتمل على الجميع غير متناهي المقدار والامر الدائر بين الممتنع
والممكن كان جائزا لا واجبا ولا ممتنعا وهذا بناء على ان الشيخ لم يخص الكلام بالجسم المفرد
انتهى ولا يخفى على اولي النهى ان ظاهر ما وقع عن الشيخ يشعر بان في هذه العبارة اشارة
بل دلالة على ما يلزم من النظر السابق في الفصل الاول بقرينة ما صدر كلامه بقوله

اذا وجب للنظر الخ سيما عنون ذلك بالتنبيه فتدبر فيه وفي الفصل الاول ابطال
كون المفاصل الى ما لا ينفصل اصلا وهذا ظاهر فان قلت انه ينافي ما اوردناه سابقا
على المحقق الدواني قلنا ان عدم التقييد في تلك العبارة بقوله الى ما لا ينفصل و
التقييد في هذه العبارة بقرينة على ما اوردنا مع ان ما وقع عنه في الفصل الاول
يشعر بعدم كون الجسم ذي مفاصل غير متناهية مطلقا اعم من ان ينفصل الى ما لا
ينفصل مطلقا او الى ما ينفصل بوجه ما ولا يظهر من الفصل الاول ان الجسم لا
يكون له مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل اي عدم تركب الجسم من الاجزاء المتناهية
التي كانت قابلة للانقسام وبهذا يصح التفرقة ثم ان ما ذكره الشيخ في الفصل الثاني
لا يتوقف على اخذ الاجزاء غير متجزية اصلا بل يتم الاستدلال بدون ذلك ثم ان ما وقع
عن الشيخ في هذا الفصل يدل على ان الجسم لا يجوز ان يكون مركبا من اجزاء غير متناهية
مطلقا سواء كانت لا تتجزى اصلا ام لا ولكن يدل على ان هذه القضية مهملة وما وقع
عن الشارح الفاضل في شرحه يشعر بان هذه العبارة اشارة الى ما يلوح من الفصل
الاول قال الحاكم وهذه الجزئية لازمة لان الجسم المفرد متصل في نفسه الخ قيل
يرد عليه ان للمعترض ان يقول من يجوز ان يكون لكل جسم مفاصل الى ما يقبل الانفصال
ويمنع وجود الجسم ويجب اذن اثبات الجسم المفرد ثم الاستدلال على اتصاله ولم
يثبت بالنظرين السابقين وجود الجسم المفرد فلا يلزم منهما ان بعض الاجسام
متصل انتهى وهذا كما ترى يصح ان يقال ان هذه المذاهب في الجسم المفرد اي فيما لا يكون

مؤلفا من الاجسام وهذا موضوع مفروغ عنه وما نقله الشارح المحقق عن الشارح
الفاضل بقوله ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفه الخ يؤيدنا وما
وقع عن الشارح الفاضل بعد تقسيم الجسم الى المركب والمفرد اذا عرفت فنقول
الاجسام المركبه لها اجزاء موجودة بالفعل متناهيه وهي تلك الاجسام المفرده
التي منها تركبت واما الجسم المفرد فقد اختلفوا فيه انتهى قال الحاكم ان جميع الانقسامات
الممكنه في الجسم المفرد امكن له ان يقول الى قوله عن اثبات الكليه لا يخفى انه اذا امتنع
تركب الجسم المفرد من اجزاء لا تتجزى يلزم ان لا يكون له جزء مطلقا وذلك لان المعتبر
في مفهومه عدم انقسامه الى اجزاء هي اقسام واذا لم يكن منقسما اليها وامتنع انقسامه
الى اجزاء لا تتجزى فيلزم امتناع انقسامه الى الاجزاء مطلقا وبعبارة اخرى ان الجسم
المفرد اذا امتنع انقسامه الى ما لا تتجزى من الاجزاء يلزم امتناع انقسامه الى الاجزاء
مطلقا سواء كانت اجساما ام اجزاء لا تتجزى وذلك بخلاف ما عليه امر امتناع
انقسام الجسم مطلقا الى اجزاء لا تتجزى فانه لا يلزم يستلزم امتناع انقسامه الى
اجزاء هي اجسام ولعل اشتبه الامر على بعض المحصلين الناظرين في هذا المقام
حيث قال اقول المعتبر في مفهوم الجسم المفرد ان لا يكون مؤلفا من اجزاء هي اجسام
واللازم من امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او
غير متناهيه ليس الا امتناع حصول جميع الانقسامات الممكنه في الجسم المفرد
اذ لو حصل جميع الانقسامات الممكنه في المفرد لزم تركبه مما لا تتجزى واما امتناع

كل ان

كل واحد من الانقسامات في الجسم المفرد وان كان واقعا بحسب نفس الامر لكن
ليس لازما من امتناع التركب من الاجزاء التي لا تتجزى اذ انقسامه الى الاجسام ليس
ممتنعا لامتناع التركب من الجزء بل لكون المعتبر في مفهومه عدم التركب من الاجسام
واما وجه العدول الى اثبات الجزئيه عن اثبات الكليه فلان اللازم من نفي الكلي هو
الجزئيه انتهى وهذا كما ترى حيث ما قررنا من اشتباه امر الجسم المطلق بالجسم المفرد
وكون عدم الانقسام الى الاجزاء التي كانت اجساما معتبرا في الجسم المفرد لا ينافي
الملازمه بل يؤيدها الاشاره ذلك في المقدم حيث يصير الكلام في قوة ان الجسم المفرد
الذي معناه عدم انقسامه الى اجزاء هي اجسام لو انقسم الى الاجزاء لكون تلك الاجزاء
مما لا يتجزى وامتناع التالي يستلزم امتناع المقدم فيلزم من ذلك عدم انقسامه الى
الاجزاء مطلقا فمن امتناع التركب مما لا يتجزى يلزم امتناع الانقسام في الجسم المفرد
قال الحاكم واما ان المطلوب جزئي فظاهر الشرح قال المحقق الدواني اورد
ظاهر الشرح انه لما لم يثبت ان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء التي لا تتجزى الغير المتناهيه
بل انما ثبت ان الجسم المتناهي كذلك فلم يثبت الاتصال الا في بعض الاجسام المتناهيه
اذ الجسم الغير المتناهي على تقدير امكانه يجوز ان يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى غير متناهيه
فلا يكون متصلا والنظر الذي ذكره غير وارد لما سيجيء ولانه اذا ثبت ان الاجسام
المتناهيه الاقدار غير مشتمل على الاجزاء التي لا تتجزى الغير المتناهيه وان كل جسم
غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزيه المتناهيه فقد ثبت ان بعض الاجسام متصل واحد

لان كل جسم متناه اذا اخذ فاما ان لا يكون له اجزاء اصلا او له اجزاء هي اجسام
ويتسلسل بل ينتهي الى جسم لا يكون له جزء انتهى ومراده ان جزئيه هذا الحكم اي
الاتصال في بعض الاجسام دون كلها بواسطة اهمال القضيه الاولى لانه لم تشتمل
سبق على ما قرره الشارح ان الجسم الغير المتناهي لا يمكن ان يكون مركبا من مفاصل
غير متناهيه فلم يثبت الاتصال في كل جسم بل ثبت في بعض الاجسام المتناهيه
المتناهيه ولا يلزم عدم الانفصال في كل جسم ولثبوت هذه الجزئيه وعدم ثبوت
الكليه يكفي اهمال القضية الاولى كما اشار اليه الشارح بقوله ولو جاز وجود جسم
غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهيه ولا يخفى ان جزئيه النتيجه لا
يتوقف على جزئيه القضيه الثانيه بل على تقدير كليتها ايضا لا يستلزم كليه النتيجه
على ما تقرر في مظانه من انها تابعه لاخس المقدمتين والمهمله في قوة الجزئيه فلا
مدخل لجزئيه القضيه الثانيه فيها على ما قررنا وان امكن ان يكون لها مدخل في مقام
اخر ثم ان القضيه الثانيه وان كانت جزئيه لرعايه التقابل واثبات الجزئيه كما هو
مذهب جمهور المتكلمين لكن الثابت في الفصل الاول كليه هذا الحكم كما يظهر مما ذكره
الشارح بقوله وقد بان امتناع تركبه منها الخ وبالجمله ان الثابت بالنظر السابق
في ذلك الفصل ان الاجسام المتناهيه الاقدار غير مشتمله على الاجزاء التي لا تتجزى
الغير المتناهيه وان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء التي لا تتجزى مطلقا سواء كانت
متناهيه او غير متناهيه ومن هذا يلزم اتصال بعض الاجسام بقوله لان كل جسم

متناه

متناه وبالجمله ان الجزئيه اللازمه في نفس الامر من النظرين السابقين يلزم المهمله التي
في قوة الجزئيه والكليه التي عبر عنها بالجزئيه لاجل نكته التقابل فجزئيه هذه القضيه لاجل
المهمله وبما قررنا اندفع ما اورده الفاضل الشيرازي على ما حققه المحقق الدواني بقوله
اقول هذا القائل اذهل عما سلكه الشارح المحقق حيث جعل القضيه الثانيه جزئيه
لانها لو كانت جزئيه لكان لها مدخل في جزئيه النتيجه ولم يكن اهمال القضيه الاولى
مستقلا في جزئيتها على ما زعم القائل المحقق ولم يكن ما ذكره في جواب النظر صحيحا
اذ لا يصح قوله لانه اذا ثبت ان الاجسام المتناهيه الاقدار غير مشتمله على الاجزاء
الغير المتجزيه وكذا قوله لان كل جسم متناه اذا اخذ فاما ان لا يكون له اجزاء اصلا
او اجزاء هي اجسام اذ على تقدير كون القضيه الثانيه على ما صرح به الشارح يجوز
ان يكون بعض الاجسام المتناهيه متألفا من اجزاء لا تتجزى على ما فصلناه انتهى وهذا
كما ترى ان كليه القضيه الثانيه تظهر من النظر السابق في الفصل الاول وان عبرت
بالجزئيه لنكته قال الحاكم لانا نقول الا انسلم الخ قال المحقق الدواني اذا احد التالي حليه
شبيهه بالمنفصله فلا اتجاه لهذا اذ المعنى لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل
لكان كل جسم اما مشتملا على مفاصل غير متناهيه او مشتملا على مفاصل متناهيه
والملازمه مسلمه وكذا بطلان التالي انتهى وهذا كما ترى يرد عليه الايراد نقضا وحلا
اما الاول فان يقال مثلا كل حيوان او كل جسم له نسبة الى المكان نسبة اينيه
والنسبة الاينيه من قبيل الحركة او السكون او اعم منهما بان يصدق على الاجتماع

والافتراق وان اعتبرت هذه النسبة نظرا الى جوهر اخر فتصدق هذه الحملية الشبيهة بالمنفصلة مع انه يصدق في بعض الحيوان لا حركة له وبعض الحيوان لا سكون له فيلزم اجتماع النقيضين او قضيه واقعه في نفس الامر وكلاهما خلف وخلاصة ما ذكره في بيان كلام الشارح جا ههنا واما الثاني فبان يقال ان من وقوع امثال هذه الحمليه لا يلزم صدق الكليه باعتبار احد شقي الترديد حتى يلزم في مثالنا ان كل حيوان له حركة او ان كل حيوان له سكون بل المنافي للمتناقضين الجزئيتين الواقعتين في نفس الامر تحقق امثال هذه الكليه الحمليه الشبيهه بالمنفصلة التي تصدق حين تحقق الحركة في بعض الحيوان والسكون في بعضه مع عدم تحقق الحركة في هذا البعض والسكون في ذلك بان تصدق الموجبتان الجزئيتان والسالبتان الجزئيتان فيما نحن فيما يثبت في هذه المرتبه هو الجزئيتان وهذه الحمليه الكليه الشبيهه لا ينافيهما بل تصدق معهما كما قررناه قال الحاكم لا يقال النتيجة الخ قال المحقق الدواني كون النتيجة ذلك مناقشة فان القياس المذكور هو ان كل جسم لا يشتمل على اجزاء لا تتجزى غير متناهيه وكل جسم لا يشتمل على اجزاء لا تتجزى متناهيه فالنتيجة بعض ما لا يشتمل على اجزاء لا تتجزى متناهيه وهي اعم مما جعله نتيجة اذ ما لا يشتمل على الاجزاء التي لا تتجزى الغير المتناهيه صادق على غير الجسم ولا يمكن التقييد بما من شانه الاشتمال المذكور على زعم الاختصاص بالجسم اذ ليس من شان الجسم ذلك الاشتمال فخرج الجسم بهذا القيد وان ظهر انه الجسم متصف بسلب الاشتمال على الاجزاء الغير المتجزيه المتناهيه وغير المتناهيه

بحكم المقدمتين كان اللازم كليه لا جزئيه اذ الحكم في المقدمتين على جميع افراد الجسم لا على البعض ويمكن التفصي عنها بان نعتبر الجسم في محمول الصغرى فيصير القياس هكذا كل جسم فهو جسم لا تشتمل على الاجزاء الغير المتجزيه المتناهيه فكل جسم لا تشتمل على الغير المتجزيه المتناهيه غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزيه الغير المتناهيه وهو يستلزم بعض الجسم لا يشتمل على اجزاء لا تتجزى مطلقا وانت تعلم ان الكليه اظهر على هذا التوجيه من الجزئيه اذ المقدمتان تستلزمان الكليه ضرورة انه اذا كان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزيه المتناهيه وكل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزيه الغير المتناهيه كان كل جسم غير مشتمل على الاجزاء الغير المتجزيه مطلقا فما الحاجة الى التكلف في جعلها جزئيه انتهى قول بعد نقل ذلك الكلام الى قوله لا على البعض اقول السر في انتاج الشكل المذكور هو ان الاصغر والاكبر ليتعانقان في الاوسط الذي هو موضوع لهما فاللازم من المقدمتين ان بعض ما لا يشتمل على اجزاء لا تتجزى غير متناهيه في الجسم لا يشتمل على اجزاء لا تتجزى متناهيه واما جعل الحكم في المقدمتين على جميع افراد الجسم لا على البعض فلا انتهى وهذا كما ترى ماخوذ مما ذكره ذلك المحقق ولكن بضرب من التغيير كيف لا ولولا اعتبار الجسم في محمول الصغرى اي الاصغر مفاد ما ذكره ذلك المحقق من ان مصداق هذا الاصغر هو الجسم والمراد ما لا يشتمل ما يكون في الجسم فما ذكره ذلك المحقق بقوله وهو قولنا بعض الاجسام الخ اصوب لسياق المرام واما ما اورده بقوله واما جعل الخ

فهو غير وارد على كلامه حيث ان بناءه على اخذ ما كان ثابتا في نفس الامر كما اشار اليه الحاكم بقوله والاولى الخ فينظر الى ما ذكره الحاكم من الحكم على جميع افراد الجسم هنالك فلا ايراد عليهما الا ان مرتبه بحث نحن فيه غير ممكن ان يكون الحكم على جميع الافراد وهو ظاهر ولا يلزم الحاكم الاعتراف بانه كلام الشارح بل يجوز ان يكون كلاما براسه نظرا الى انتاج الشكل الثالث وان كانت المقدمتان كليتين والحق ان ظاهر كلامه كليه هاتين المقدمتين في نفس الامر وان عبرنا بالمهملة والجزئيه لاجل ما يفهم من كلامه فهذه المهملة والجزئيه المذكورتان ههنا كليتان بحسب الامر نفسه قال الشارح الاظهر انه لما سلب الوجوب الخ وذلك على ما يقتضيه سياق الاسلوب فاندفع ما قيل انه يلزم ان نقول بالوجوب لان مقدماته في الواقع مقتضيه لذلك ووجه الدفع ظاهر حيث ان رعاية البلاغة في الكلام ومساق المرام شيء وكون مقدماته في الواقع مقتضيه للوجوب شيء ثم لا يخفى جواز توجيه ما وقع من الشيخ من امكان وجود جسم بانه انما يجب وجود جسم عدم المفاصل اذا حمل الجسم في قوله ان الجسم على المفرد لانه اذا امتنع تالف من مفاصل غير متناهيه ومن متناهيه الى ما لا ينفصل وليس مولفا من متناهيه الى ما ينفصل فلا يكون لامتداده مفاصل ولا يجب وجوده اذا حمل على المتالف لتالفه من متناهيه الى ما ينفصل فكان للشيخ ذكر الامكان لهذه الدقيقه ثم ان الشارح المحقق اشار بقوله ومن المتناهي ممكن ان يكون وفي بعض النسخ بدل ممكن ممتنع ان لا يكون وعلى التقديرين مرجعهما واحد وهو مبني على ان الجسم في قول الشيخ اعم من المفرد والمولف والا لكان

ممكنا ان لا يكون لانه اما غير ممتنع كما في المركبات او غير واجب كما في البسايط قال الشارح ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا انت خبير بامتناع ان ينعقد قياس من جزئيين قال الشارح وذكر الفاضل الشارح سوال الخ توجيه ما ذكره الامام ثانيا بان الدليل على امتناع وجود جسم يكون جميع الانقسامات حاصلا فيه بالفعل من حيث هو جميع ولا يلزم منه امتناع وجود جسم يكون كل واحد واحد منها حاصلا فيه فح يكون جسم شانه ذلك ليس بواجب ولا ممتنع وهو الامكان الخاص فظاهر لفظه يشعر بحمل الامكان على الانقسامات فينبغي ان يوجه كما ذكرنا لا فرق بين المحمل الذي ذكره الامام وبين ما ذكره المحقق الا في اللفظ لان سلب الوجوب يستلزم الامتناع او الامكان الخاص والقدر المشترك بينهما هو الامكان العام قال المص كما عند الحس الخ ايد مما لا يسترابه فيه ان الجسم ليس بمحسوس في ذاته بل انه معقول من جهة ذاته محسوس من جهة عوارضه واعراضه القايمة به فاذا ادى الحس الى العقل تلك العوارض والاعراض من الالوان والسطوح حكم العقل بوجود الجوهر الذي هو محلها المتحيز بالذات وهو الجسم ثم اذا بان له امتناع الخلاء وبطلان المفاصل في الجسم البسيط الفارد حكم بان الجسم البسيط الذي هو من السطوح المحسوسه متصل في نفسه ممتد في الجهات بذاته فاذن الضمير في قوله كما هو متصل عند العقل بمعونة الحس او عايد الى ما وهو عبارة من السطح المتصل عند الحس او هو ضمير الشان اي كما هو الخطب عند الحس فيما ياتيه من الجسم وهو السطح القايم به فليدبر الخ قال

ومثال الثانى ما باختلاف عرضين افيد لقد نص فى الشفاء فى غير موضع واحد فى الطبعيات وفى قاطيغورياس على مثل ما فى الكتاب ان الانقسام باختلاف عرضين انفصال خارجى غير مؤد الى الافتراق فى الخارج على خلاف الانقسام بالفك او الكسر فانه افتراق صريح فى الخارج وعلى خلاف الانقسام بالقسمة الوهمية الجزئية او القسمة الفرضية العقلية الكلية فان ذلك ليس انفصالا خارجيا وليس يلزم من ذلك انفصال الجسم فى الخارج الى لا نهاية اذ انما استيجاب الانفصال فى الخارج بحسب اختلاف عرضين قارين فى حد حقيقتهما كالسواد والبياض والحرارة والبرودة مثلا فاما الاعراض الغير القارة المتمحضة فى المعقولية بالقياس الى الغير كالاضافات المحضة فلا يستوجب اختلافها انفصالا فى الاعيان اصلا فنحن فى كتبنا ومعلقاتنا قد حققنا ان ما رامه شريكنا الرئيس هنالك انما الانفصال فى الذهن بحسب حال الموضوع فى الاعيان على ان يكون الخارج جهة التمايز ومطابق الحكم بالانفصال لا ان يكون ظرف الانقسام ووعاء الانفصال هو الخارج كالامر فى القسمة الانفكاكية ثم المستبين ان الجسم المتصل فى نفسه اذا اختلف نصفاه بالسواد والبياض مثلا فصح لنا عقدان صادقان بحسب حال الموضعين فى الاعيان وهما بعض هذا الجسم اسود وبعضه ابيض وان لم يصح ان هناك انفصالا لا فطر على ذلك الكواحد فابطل اتصاله فى الخارج فاذن ابعاض المتصل الواحد موجودة فى الخارج بعين وجود ذلك المتصل لا معدومة فى الاعيان راسا ولا متفاوتة بالوجود متمازة هى عن الكل

ولا بعضها عن بعض فى نحو الوجود الخارجى ومن هناك استتب شك قد اعضل الاشرفيه بالمنطقيين واعياص الحص عنه عن المحدلقين وهو انه يلزم اذا صح حمل الاجزاء المقدارية بعضها على بعض وعلى الكل فيصدق قولنا هذا الذراع هو نصفه وهذا النصف منه هو ذلك النصف الاخر اذ انما ملاك ذلك الاتحاد فى نحو الوجود وليس حقيقة الحمل الا اتحاد الحاشيتين فى الوجود وتغايرهما فى الذهن وهو امر بين الخلف مستبين الفساد وحل عقدة الاعضال بسبيله على ما قد استبان فى صحفنا ومقالاتنا ان يقال ان الاثنينية المعتبرة فى ملاك الحمل انما معناها تغاير حاشيتيه فى الذهن واتحادهما فى ظرف الحمل على ان يكون تشاركهما فى ذلك النحو من الوجود بعينه على الاستقلال واثنينيتهما الذهنية ملحوظة بالقياس الى ظرف الحمل اعنى الخارج فى العقود الذهنية ونفس الامر فى العقود الحقيقية على معنى ان ما يحقق فى لحاظ الذهن بوصف الاثنوة والامتياز هو المحقق فى ظرف الحمل على سبيل التخالط وبشان الاتحاد فلا يرجع الامر الى الوحدة الصرفة والاثنوة الصرفة فتلك ملاك حقيقة الحمل فاذن ليس يصح الحمل الا اذا ما كان الاثنان فى لحاظ الذهن متحدا معطى نحو الوجود واتحد بحسب الوجود فى ظرف الحمل على ان يكون ذلك النحو من الوجود بعينه لكل من ذينك الاثنين براسه وعلى الاستقلال له اما بالذات وعلى الحقيقة بالنسبة اليهما جميعا وذلك فى الحمل بالذات او بالنسبة الى احدهما فقط وبالنسبة الى الاخر على المجاز العقلى وذلك فى الحمل العرضى حتى انه يصح للعقل ان يحكم بان الموجود فى وعاء الحمل اثنان فى نفس الامر

على الاستقلال وان كان نحو وجودهما فى وعاء الحمل واحدا فلا يستوجب ذلك تحققهما فى وعاء الحمل على شان الاثنوة وعلى سبيل التميز فى الوجود لان مناط التعدد والاثنينية ومنار الامتياز والانعزال فى طرف ما هو الاثنوة فى نحو الوجود وتعدد تشخص الحصول فى ذلك الطرف واذا تاسس ذلك فقد استبان ان ما يكون موجودا بعين وجود المتصل الواحد بما انه بعض من ذلك الموجود البسيط الواحد وحدة صرفة بعض الموجود الواحد الوحدانى الذات والهوية يمتنع ان يكون مباينا له فى الحصول متمازا عنه فى الوجود او معدوما صرفا لا من حيث ان ذلك بالوجود بعينه قد انتسب اليه ايضا براسه انتسابا بالذات فانه لا يكون محمولا عليه اصلا لا حملا بالذات ولا حملا بالعرض اذ ليس الموجود براسه هناك اثنين فى نفس الامر ونحو وجودهما فى وعاء الحمل واحد حتى يصح الحكم بان الموجودين فى حد ذاتيهما اتفق ان اتحدا بحسب الوجود اما بالذات او بالعرض بل الصحيح ان الموجود فى حد ذاته واحد ثم الذهن يحلله الى ابعاض غير ممكنة المحلول عنه فى الوجود ولا صحيحة الانعزال عنه بحسبه فهذا سبيلنا معشر الحكماء فلا محيص عنه فاما لو جاز حكم العقل فى دائرة الحمل فاما المقلدون فانهم يهيمون فى المفاوز ويسهون فى المتاهة مزرى امثلهم طريقة يسلك سبيل ضعفاء العقول فيتشبث فى معرفة التشكيك بحشيش المحصص ويقول على ساق مقالة الجاه ان التعارف قد خص الحمل بالاتحاد فى الوجود مع عدم التمايز فى الوضع ومنهم من يصل عن السبيل فيرتكب تسويغ الحمل فى الجزء المقدارى ويقول نصف الذراع مثلا

اذا اخذ من حيث الطبيعة المقدارية لا بشرط شىء كان محمولا على كله ولا يستشعر ان الطبيعة المقدارية لا بشرط شىء من الاجزاء المحمولة التى يتقوم منها الحقيقة بحسب سنخ جوهر الماهية وهى من حيز طبيعة الحقيقة المرسلة والاجزاء المقدارية بحسب الكمية والاتصال هى التى يحلل اليها تشخص المتصل وهى من حيز تشخصه الطبيعة الامتدادية وتلك متحدة مع الحقيقة المرسلة المتقومة منها وهذه مباينة للهوية الشخصية المتحللة اليها بتة فليتبصر ثم ان ما وقع عن الشارح المحقق فى تفسير ما وقع عن المصنف هنا بقوله الحس يحكم باتصال الجسم قد افيد فى توضيحه بانه ليس يعنى بذلك ما يتوهم من ظاهر اللفظ فيعترض عليه بانه على خلاف ما تقتضيه الاصول المعطاة فيما تتعاطاه القوانين الحكمية بل انما يروم حكم العقل باتصال الجسم فيما يدركه الحس منه وكذلك الاحكام الحسية بالاسر انما هى احكام العقل المقارنة لمدركات الحس فى المحسوسات كاربعا بوصف التصورات بالمطابقة او اللامطابقة لذوات الصور بالعرض من جهة الاحكام التصديقية المقارنة لها من تلقاء انفسها وقد حقق ذلك فى نقد المحصل وفى اساس الاقتباس على احق الوجوه ثم ان سالت عن صريح الكنه فتثبت عن صريح الحق فالحواس بمعزل عن الادراك ايضا وانما وظيفتها التادية الى المدرك الحاكم على الاطلاق وهو العقل لا غير على ما سيتبين لك فى النمط الثالث ان شاء الله العزيز قال امام المشككين فى المحصل وفى هذا الموقف صار اهل العالم فرقا الفرقة الاولى المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم الاكثرون الفرقة الثانية القادحون

في الحسيات فقط زعم افلاطون وارسطاطاليس وبطلميوس وجالينوس ان
اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات فقال الحكيم المحقق في نقد المحصل الادراك
بالآلة فقط والحكم تاليف بين مدركات بالحس او بغير الحس على وجه يعرض للمؤلف
لذاته اما الصدق والكذب واليقين حكم ثان على الحكم الاول بالصدق على وجه
لا يمكن ان يزول وليس من شان الحس التاليف الحكمي لانه ادراك فقط فلا شيء من الاحكام
محسوسه اصلا فاذن كل ما هو محسوس لا يمكن ان يوصف من حيث كونه محسوسا
بكونه يقينيا او غير يقيني او حقا او باطلا او صوابا او غلطا فان جميع هذه الاوصاف
من لواحق الاحكام اللهم الا اذا قارن المحسوس حكم غير ماخوذ من الحس وح توصف
بهذه الاوصاف من حيث كونه حكما ويقال له حكم يقيني او غير يقيني واذا تقرر هذا ثبت
ان المحسوسات في قوله ان اليقينيات هي المعقولات لا المحسوسات ليست محسوسات
فقط فانها لا يمكن ان يكون يقينيه ولا غير يقينيه بمعنى عدم الملكة بل انما هي ليست يقينيه
بمعنى السلب كان الادراك وحده ليس حكما واذا كانت المحسوسات وهذا الكلام مقارنه
باعتبار كونها مطابقة او غير مطابقة او صوابا او غلطا فادعاء ان الجماعة المذكوره
من الحكما زعموا ان المحسوسات لا يكون يقينيه ليس بحق وذلك ان الحكما ذكروا ان
مبادي اليقينيات هي الاوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات والحدسيات
وسموها القضايا الواجبه قبولها وذكروا ان مبادي المجربات والمتواترات والحدسيات
هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم

من الاحساس بالجزئيات ولذلك حكم كثير الجماعة بان من فقد حسا فقد فقد علما وان اصول
اكثر العلم الطبيعي كالعلم بالسماء والعالم والعلم بالكون والفساد وبالآثار العلويه
وباحكام النبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئه المبنيه عليها
عند بطلميوس وعلم التجارب الطبيه عند جالينوس ماخوذ من المحسوسات و
علم المناظر والمرايا وعلم جر الاثقال والحيل الرياضيه كلها مبني على الاحساس و
احكام المحسوسات فاذن حل اقاويلهم يقتضي الوثوق بالمحسوسات التي هي مبادي
جميع العلوم فكيف ساغ للمصنف ان يدعي عليهم بانهم قالوا ان المحسوسات لا تكون
يقينيه بل انهم بينوا احكام العقل في المحسوسات انها تكون يقينيه وانها تكون
غير يقينيه فاذن الصواب والخطا انما يعرضان للاحكام العقليه لا على المحسوسات
من حيث هي محسوسات ولو كانت الاحكام التي تقع في معرض الغلط غير موثوق بها
لكثرة وقوع الغلط للعقلاء فيها ولما جعل البيان مواضع الغلط في المعقولات
ولا في المحسوسات صناعة كصناعتي سوفسطيقا والمناظر انتهى ما اردنا نقله مما قاله
هنالك بعبارته وبالجملة المحسوسات بما هي محسوسات من باب التصورات
ولا يجري فيها المطابقة واللامطابقة والصواب والغلط بحسب انفسها اللهم الا
من تلقاء الاحكام العقليه المقارنه لها وهنالك ضرب من النظر الدقيق وقسط
من التفصيل والتحقيق كانه قد بلغ نصاب التمام في كتابنا تشريق الحق وفي حواشينا
على الشرح العضدي لمختصر الاصول وليعلم ان الفا النفس العاقله بعالم الحس وتوغلها

في الحسيه السافله الجسدانيه مثار الغلط في الاحكام العقليه الصحيحه في المعقولات
الصرفه فليتبصر قال الشارح الفاضل انه في القضيه الاولى لا يجوز ان يكون الى اخره
قال الامام وانما اعتبر ذلك لانه اراد ان ينسب مقدار هذا الجسم الى مقدار سائر الاجسام
والمقادير انما يكون متناسبة اذا كانت من نوع واحد فالخط لا يمكن ان ينسب الى
السطح بانه ثلثه او ربعه او غير ذلك من النسب وكذا السطح لا يمكن ان ينسب الى الجسم
لان الذي يكون ثلثا للشيء او ربعا له هو الذي بحيث لو ضمت امثاله اليه لصار مثلا
ذلك الشيء والجسم لا يحصل البته من اجتماع السطوح والسطوح من اجتماع
الخطوط والخط لا يحصل من انضمام النقط بالدليل الذي مضى في ابطال الجزء في
الفصل الاول قال الشارح اقول انه لم يقل في الثانيه لا يجب حاصل ان الامام ترك
قيد الخرد ذكره الشيخ وهو ما لا ينفصل فيكون مراد الشيخ فليس يجب ان يكون هو ممتنع
ان يكون لما ظهر من امتناع تركب الجسم من اجزاء متناهيه قال الشارح او باختلاف
عرضين قارين الاول حذف القارين من البين كما فعله الشيخ لانه قد يكون الانقسام
بعرضين غير قارين كاختلاف حركتين او محاذاتين او موازنتين الا ان يقال ان
من العرضين الغير القارين ما لا يكون موجودا في الاعيان فلا ينقسم بحسبهما
الجسم فيه فليتدبر قال الحاكم لانا نقول الخ قال الفاضل الشيرازي اقول انت خبير بان
اختلاف الجهة التعليلية لا يفيد في جواز اجتماع المتقابلين بل لا بد من اختلاف الحيثيه
التقييديه حتى يتغاير المحل ومن المعلوم ان تحصل المحل من حيث يصلح للمحليه مقدم على

عروض العرض الحال فلو كانت الحيثيه التي يصلح بها المحل للمحليه هي قيام العرض لزم الدور
انتهى وهذا كما ترى ماخوذ مما ذكره المحقق الدواني بقوله فان قلت محل السواد والبياض
ان كان واحدا لزم اجتماع المتضادين في محل واحد وان كان متغايرين ثبت المطلوب
انتهى وذلك حيث ان مراده منه ان اختلاف الحيثيه التقييديه لازم والحيثيه
التعليليه غير نافعه وما ذكره المحقق من الايراد على ذلك السوال بقوله لانا نقول
ان محلهما واحد في ذاته والمغايره باعتبار اختلاف العرضين كما يشعر به كلام الحاكم
ومثل هذا التغاير كاف في جواز قيام المتضادين بهما انتهى وهو يدل على ان مراده ما
قررنا ثم ان ما ذكره ذلك الفاضل بقوله لزم الدور ماخوذ مما ذكره المحقق ثانيا في جواب
ذلك السوال حيث قال لانا نقول لو فرضنا عروض البياض والسواد لجسم واحد بجملته
يجري فيه هذا القدر مع استحالته بديهة وايضا لا بد من امتياز المحل قبل اعتبار حلول
العرض ليكون تشخصه سابقا على تشخص العرض فلو توقف امتياز المحل على حلول
العرض لزم الدور انتهى وقوله يدل على ما قلنا والعجب ان ذلك الفاضل نقل كلام
هذا المحقق ومع ذلك نسبه الى نفسه بقوله اقول وكذا ما ذكره ثانيا ماخوذ من كلامه
على ما قررنا ثم اورد الاشكال في حمل اجزاء المتصل الواحد على نفسه باتحادها معه في
الجواب عنه بان المعتبر في الحمل هو الاتحاد في الوجود لا مطلق الاتحاد ولا يخفى ان ما ذكره
الشيخ في الشفاء يعني يدفع هذا الايراد حيث قال في الهيات هذا الكتاب فالهوهو ان
يحصل الكثير من وجه وحدة من وجه اخرى فمن ذلك بالعرض وهو على ما ساس الواحد

بالعرض الى اخر ما ذكره والحاصل ان اجزاء المتصل الواحد موجودة بعين وجود
الكل فهي واحدة ثم عرضت لها الكثرة بوجه ما وذلك بخلاف ما هو المعتبر في الحمل
حيث يعتبر فيه الكثرة اولا ثم الوحدة بوجه من الوجوه فهنالك كثرة عرضت لها
واحدة بخلاف ما عليه امر اجزاء المتصل الواحد حيث انها واحدة عرضت لها
كثرة بوجه من الوجوه فليتدبر قال الحاكم وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم
بان الابيض غير الاسود كذلك يحكم بان المحسوس غير غير المحسوس فلا اقول يرد عليه
ان من يقول بانقسام المحل باختلاف العرضين السارين كالسواد والبياض
مثلا نقول به لا لاجل ان العقل يحكم بان الابيض غير الاسود حتى يلزم عليه هذا بل
لاجل ان الجسم اذا كان في شيء منه بياض وفي شيء منه سواد وكان السواد والبياض
من الاعراض التي يجب ان تكون سارية في محالها فيكون محل السواد جزءا من الجسم لا
كل الجسم والا لزم ان يكون السواد ساريا في تمام الجسم وكذا البياض فيكون كل منهما
في جزء من الجسم فيكون في الجسم جزءان احدهما محل السواد والاخر محل البياض
اذ لا بد للسواد والبياض الحاصلين في الجسم محل واذ ليس كل الجسم فتبين ان
يكون بعضه بخلاف الاعراض الغير السارية كالسطوح الحالة في الاجسام فانه
يجوز ان يقال محلها كل الجسم لا بعضه ولا يلزم من حلولها في الاجسام انقسام
الاجسام انتهى وهذا كما ترى فانه يصح ان يقال سريان الحال في المحل اما ان يكون نظرا
اليه كله واما ان يكون نظرا الى جزء ممتاز عن الاخر بحسب الفرض والوهم وقد اشتبه

امر السريان في البعض على السريان في الكل فلهذا قال والا لزم ان يكون السواد
ساريا في تمام الجسم كما ترى ولم يعلم ان المحل هو الكل والسريان فيه باعتبار بعضه
والفرق بين الاعراض السارية وغير السارية هو ان الانطباق والسراية نظرا الى
المحل معتبر في الجملة في الاولى دون الثانية قال الحاكم وهذا يؤيد ما ذكرناه في
اختلاف عرضين ذكر الشريف المحقق هذه العبارة وهو انه من قبيل القسمة الوهمية
اذ لو لم يكن منه لم يكن لتخصيص الوهميه وجه لان الانقسام بحسب اختلاف الاعراض
لازم ايضا من حجب الوسط للطرفين انتهى وهذا كما ترى يصح ان يقال من اقسام اختلاف
الاعراض ما يذهب الى غير النهايه وهو لا يلزم حجب الوسط للطرفين وايضا يخالف
ما ذكره الامام في شرحه قال واعلم انا قد ذكرنا ان الانقسامات على وجوه ثلاثة التقطيع
واختلاف العرضين والوهم والحجة التي ذكرناها في وجوب قبول الجسم لانقسامات
غير متناهيه لا يوجب ذلك الا في الانقسامات الوهميه فاما ان يدعي ان الجسم
قابل للانقسامات الانفكاكيه او الانقسامات الحاصله باختلاف الاعراض
الى غير النهايه فذلك مما يحتاج فيه الى دلالة اخرى انتهى وهو صريح في ان الانقسام الحاصل
باختلاف الاعراض غير الانقسام الوهمي حيث جعل مقابلا له اللهم الا ان يقال
مراد الامام من الاعراض في قوله باختلاف الاعراض هو الاعراض القارة كالسواد
والبياض لا مطلقا فيصح ان يكون الانقسام باختلاف الاعراض النسبيه من الانقسام
الوهمي ثم ان فيما وقع عن الشيخ بقوله ولا سيما الوهميه نوع من الاشكال حيث يظهر منه

ان القسمة الغير الوهميه ايضا الى غير النهاية وليس كذلك اللهم الا ان يقال انه اراد
الشيخ ان من ابطال الجزء يلزم قبول الانقسام باحد الوجوه الثلاثة اي بمعناه الاعم اي لزم
قبول ذلك الى غير النهايه مع قطع النظر عن خصوصيات الاقسام ولا سيما الوهميه
بخصوصها او الاعم في ضمنها من حيث هو في ضمنها على انه يمكن ان يقال ايضا انه لو ثبت
بعد استحالة لا تناهي الحجم مجوزية في بادي النظر عدم تناهيه فيصح ان يقبل القسمة الانفكاكيه
الى غير النهاية ايضا فيجوز قبوله للانقسام الى غير النهايه باحد الوجوه ولا سيما الوهميه
قال الشارح وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء الخ قيل اقول الثاني
فيما سبق صريحا هو ان بعض الاجسام المتناهي المقدار ليس متالفا من اجزاء لا تتجزى
ولم يلزم لا شيء من الاجسام كذلك كما هو مذهب جمهور الحكماء فينبغي للشارح ان
يقول لما ذكره الشيخ على نفي كون كل جسم مركبا من اجزاء لا تتجزى متناهيه يدل على
نفي تركب شيء من الاجسام فثبت ما هو مذهب الجمهور انتهى وهذا كما ترى اذ من الجائز
ان يقال انه ابطل مذهب الجمهور من المتكلمين صريحا مما سبق في الفصل الاول وابطل
مذهب النظام مما سبق من الفصل الثاني كما انه ابطل مذهب الشهرستاني صريحا
مما وقع عنه في هذا الفصل بقوله لا يقف الى غير النهايه ومن الظاهر ان المذاهب
المحتمله في الجسم اربعة كما اشار اليه الشارح في ابتداء الفصل الاول ولما ابطل
الثلث تعين الرابع ومن الظاهر ان التصريح وقع من الشيخ في الفصل الاول بقوله اذا
بطل الاحتمالات وقد تصدى الشارح له بقوله ولما اراد في هذا الفصل ابطال الرابع

الاول بقوله رند ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام واشار الى ابطال الاحتمال
الثالث في هذا الفصل فتعين الرابع وهو مذهب الحكماء واما حديث ان الثابت فيما
سبق صريحا هو ان بعض الاجسام المتناهي الخ فهو مردود بما يظهر من كلام الشارح من
ان المراد من بعض الاجسام الخ ما يكون فردا من الجسم المطلق الشامل لجميع افراد
الجسم المفرده والمركبه فلا ينافي ان يكون المراد من ذلك البعض هو جميع افراد الجسم
المفرد على انه يمكن ان يقال ان الشيخ في هذا التذنيب ذكر ان التاليف مطلقا لا يقع
من احاد لا تقبل القسمة اي ما يقع تاليف كذلك بقوله اليس اذا لم يكن تاليف من احاد
الخ كما لا يخفى على من له دربة وحلاوة القواعد العربيه وان كان هذا الحكم مما لم يصرح
هنا ولكنه لازم له كما اشار اليه في هذا الفصل ومن الظاهر انه كاف في تعين الاحتمال
الرابع قال الحاكم فانه اذا جعل كرة مثلا كان له نحو هذا حقيق بالتصديق فلذا قيل
ان الشمعة اذا كانت كرة كان ابعادها عن الوسط متساويه واذا كعبت صارت
ابعادها عن الوسط غير متساويه وليس هذا الاختلاف لمجرد اختلاف الشكل فان
الشكل يتعلق بظواهر الجسم ونهاياته والاختلاف ههنا في باطن الجسم وامتداداته
في الجهات فلا يقدح مساواة مساحة الكرة مساحة ذلك المكعب في تغايرهما فان
المتغايرين قد يتساويان مع ان المساواة بينهما بالقوة ولا ينطبق مكان احدهما على
مكان الاخر لو طبقا بل هما بحيث لو اخرجا الى شكل واحد تساويا بالفعل فاذا تقرر هذا
فنقول انه تبدل الشكل ويتبدل بتبدله المقدار وما اورده المحقق الدواني بان

التبدل انما هو في الشكل الذي هو عارض المقدار لا نفس المقدار فهو غير وارد
ضرورة ان تبدل الشكل وان كان بحسب ظواهر الجسم لكنه موجب لتبدل العارض
الذي كان لهذا العمق والحاصل ان الامتداد لا يتبدل من حيث الذات بل من
حيث العارض بان يتغير في طوله مثلا بان يكون اطول من هذا سابقا اذا قصر
ولا يتبدل من حيث الطبيعة كالصورة الجسمية والجسم الان يقال ان التبدل
في اصل الامتداد والثخن عبارة عن حشو ما بين السطوح كما سيجيء في الفصل الثاني
فتدبر قال الحاكم وهذا انما يتم ان لو ثبت الخ قال الشريف المحقق انه لو ثبت ان
القسمة الوهمية تستلزم امكان القسمة الانفكاكية ولا شك ان امكان الانفكاك
يستلزم امكان تبدل الاشكال لتم المقصود اذ كما ان امكان الانفصال يتوقف
على وجود الهيولى ويدل عليه كذلك امكان التبدل يتوقف على وجود الجسم
التعليمي ويدل عليه انتهى واورد عليه المحقق الدواني بقوله اقول امكان الانفكاك
يستلزم امكان تبدل الاشكال مع زوال تشخص الجسم وامكان التبدل لهذا النحو
لا يدل على وجود الجسم التعليمي لان مدار اثباته على زواله مع بقاء الجسم الطبيعي
وزواله مع زوال الجسم الطبيعي فمنه ترى انه في بادي النظر ان في قوله اذ كما ان امكان
الانفصال الى قوله كذلك امكان التبدل يتوقف على وجود الجسم التعليمي ويدل عليه
خلطا لان الجسم الطبيعي بمنزلة الهيولى لا الجسم التعليمي فلو تم الدلالة لكان امكان
التبدل دالا على وجود الطبيعي مع زوال التعليمي اذ المقايسة بينه وبين الهيولى تقتضي

ذلك

ذلك ولكن لما كان وجود الطبيعي مع زوال التعليمي مستلزما لوجود التعليمي ضرورة
ان الزائل غير الثابت جعله بازاء ثبوت الهيولى فانه كما ان ثبوت الهيولى مع زوال
الصورة تستلزم مغايرة الصورة لها كذلك ثبوت الطبيعي مع زوال التعليمي يستلزم
مغايرة التعليمي فيدل على وجوده فتامل انتهى وهذا كما ترى انه لا يرد ما ذكره بقوله
فمنه ترى انه الخ على ما قاله الشريف المحقق حيث ان ما ذكره لا يدل الا على ان امكان
التبدل يستلزم الجسم التعليمي كما ان امكان الانفصال يستلزم الهيولى ومن
محاوي كلامه يفهم ان الجسم الطبيعي في البقاء بمنزلة الهيولى وبالجملة ان ما
ترى انه من كلام الشريف المحقق ان اثبات الجسم التعليمي بامكان تبدل الاشكال
كاثبات الهيولى بامكان الانفصال ولا يلزم من ذلك كونه بمنزلة الهيولى في البقاء
حتى يكون خلطا ويحتاج حمل كلامه الشريف على ما ذكره بقوله لكن لما كان الخ
بل ظاهر كما قلنا فتدبر واما ما يرد على ما ذكره اولا فسيجيء في فصل ابطال مذهب
ذي مقراطيس ما يندفع به ثم ان الفاضل الشيرازي قال ولا يرد هذا الايراد على اثبات
الجسم التعليمي بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين لان ازدياد مقدار المركب لا
يتصور من دون ازدياد الجسم المفرد وذلك لان ازدياد الحجم انما هو بازدياد
الجزء مقدارا او عددا وهنا لا يتصور الثاني فتعين الاول انتهى وبعضهم قال
الحق في الجواب هو ان يقال ان امكان تبدل الاشكال على الجسم الواحد ولو في
الوهم يدل على مغايرة الجسم الطبيعي للجسم التعليمي اذ بقاء الطبيعي في الوهم مع

تبدل مقاديره لا يمكن الا بان يكون المقدار مغايرا للجسم والا لزم انفكاك الشيء عن نفسه
فافهم وايضا نقول تبدل المقدار بحسب تبدل الاشكال في الاجسام المتخلخلة المتكاثفة
كاف في الدلالة على المغايرة ولا يرد عليه هذا الايراد اذ يمكن ان يقال بتخلخل الجسم المتصل
وتكاثفه بدون تخلخل الجسم المفرد او تكاثفه كما يظهر بادنى تامل انتهى وهذا كما
ترى ضرورة انه لا يلزم من الانقسام الوهمي ثبوت الجسم التعليمي ومغايرته للجسم الطبيعي
لانه بحسبه يكون الجانب الذي يلي منه ما على يمينه غير ما يلي يساره ولا يلزم
منه تبدل شكله في الوهم فتدبر واما حديث التخلخل والتكاثف فيمكن ان يكون ذلك محل
الهيولى فتدبر فيه قال الحاكم وفيه منع لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال لو كان
من الاعراض السارية قال اول المعتبر انا ان الجسم التعليمي لما امتد في الجهات الثلث
فاذا ارتفع امتداد في جهة منها سمي امتداد في جهتين هو السطح وقد ثبت ان الجسم التعليمي
بواسطة حلوله في الجسم الطبيعي منقسم في الامتدادات الى غير النهاية وبالضرورة
يكون السطح الباقي بعد زوال الامتداد في جهة واحدة وبقاء الامتدادين محلا لهما قابلا
الانقسام الى غير النهاية وكذا الكلام في انقسام الخط الى غير النهاية انتهى وهذا كما ترى
فلان الامتدادين الذين للجسم التعليمي ليسا هو السطح نفسه ثم ان قيام الجسم التعليمي
بالطبيعي باعتبار كقيام السطح بالجسم التعليمي والخط بالسطح واشار الحاكم الى ذلك
بقوله فالجسم الطبيعي الى قوله بل عارض له من حيث انتهائه وبالجملة انه ليس قيامه
بالجسم الطبيعي وحلوله فيه بطريق السريان لا في كله ولا في بعضه حتى يلزم من انقسام

انقسامه

انقسامه بل انما قيامه به باعتبار انتهائه فلا يلزم من انقسام الجسم الطبيعي الى نهاية
انقسامه من هذه الجهة قال الحاكم واتصال هذه المقادير غير لازم الخ هل انه يرد عليه
ان وجود الاجزاء في الجسم التعليمي القائم بالطبيعي المتصل الواحد لا يتصور ان لا يكون
على نحو قبول القسمة بوجه اصلا لما مر فيتعين ان يكون على نحو قبولها الانقسام في الجهات
الثلث فيحصل هناك سطوح وتحقق السطوح يستلزم انقسام الجسم الطبيعي بالضرورة
وكذلك الكلام في اتصال الخط انتهى وهذا كما ترى ودعوى الضرورة فيه غير مسموع عند
اولي النهى واختلاف الاعراض مطلقا لا يوجب الانقسام عنده واستلزامه ممنوع و
من لم يقل بالجسم التعليمي لم يقل بالسطح ودعوى البديهة كما ترى قال الحاكم وانما
كنت علمت الخ اورد عليه المحقق الدواني من البين ان الدليل المذكور على اتصال الجسم
يجري في كل مقدار من غير تفاوت فهو في حكم المعلوم انتهى وهذا كما ترى حيث لا يلزم
ذلك بالدليل المذكور على اتصال الجسم بل انما يلزم ذلك بعد اثبات وجود المقادير
كما صرح به الحاكم حيث قال انه لا يلزم العلم بذلك من احتمال الجسم للقسمة الغير المتناهية
والحاكم اشار الى الملازمة فليتدبر قال الحاكم فان قلت ان اريد بالحركة ما هي بمعنى القطع
وبالزمان ما هو مقدارها فهما امران لا يوجدان الا في الوهم فلا يكون البحث عنهما
من مقاصد العلم وان اريد بالحركة معنى التوسط وبالزمان قدر ما هي آنية قال فنقول المراد
معنى القطع ومقداره وكانه اشار اليه وذلك لانطباقهما في العقل لكنهما امتدادان
في العقل يحكم العقل بانه اذا فرض في احدهما قطعا انقسم الى جزئين لا يجتمعان فيها الا في العقل

اذهما موجدان معا فيه بل في الخارج بمعنى ان الجزئين لو وجدا في الخارج لا يكونان معا بل يكون
احدهما متقدما والاخر متاخرا فبالضرورة لا يحصل شيء منهما في الوهم الا اذا كان
في الخارج امر غير قار يحصل بحسب استمراره وعدم استقراره في العقل هذا الامتداد الوهمي
ولا يخفى ان هذا بظاهره يدل على ان راسم الحركة والزمان موجود في الخارج بل مع المرسوم
حيث ان الامر الذي لا قرار له في ذاته هو الحركة والزمان وفي كلامه اشارة الى الدليل على
وجودهما فيه والا لكان حكم العقل بتطابقهما في العقل كاذبا والظاهر من الشيخ وجودهما
في الخارج ايضا والعجب من بعض اعاظم الحكما ومنصور العلما انه قد ادعى اتفاق الحكما
على ان الزمان والحركة لا وجود لهما فيه حيث قال ان الزمان على ما اتفق عليه كلمة الكل
امر متوهم وهو مقدار الحركة القطعية المتخيلة المتوهمة الغير الموجودة انتهى فنقول وبالله
التوفيق ان هذا الدعوى مما لا شاهد عليه شاهد ضعيف فضلا عن شاهد قوي بل نقول
انما نشهد على نفيه ما ذكره الشيخ في الطبيعيات الشفا بقوله اما الزمان فان
جميع ما قيل في امر اعدامه وانه لا وجود له في الآن وفرق بين ان يقال لا وجود له مطلقا
ولا وجود له في آن حاصلا ونحن نسلم ونصحح ان الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان
والوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك نصحح له فانه ان لم يكن ذلك صحيحا له
صدق سلبه عنه بل كان للحركة على ذلك الحد من السرعة مقدار يمكن فيه قطع غيرها
يمكن قطع هذه المسافة بابطا واسرع فالاثبات الذي يقابل هذا دون وهو ان هناك مقدار
هذا الامكان والاثبات كالدلالة على وجود الامر مطلقا وان لم يكن دلالة على نحو وجوده

محصلا

محصلا في آن او على جهة ما وليس هذا الوجه له بسبب الوهم فانه وان لم يتوهم كان هذا النحو
من الوجود وهذا الصدق حاصلا مع هذا يجب ان نعلم ان الموجودات منها ما
هو محققه الوجود محصله ومنها ما هي اضعف في الوجود والزمان يشبه ان يكون
اضعف وجودا من الحركة ويقوله ولما كانت المسافة موجودة وحدود المسافة موجودة
صار للامر الذي من شانه ان يكون عليها ومطابقا لها او مقدار قطعها نحو من الوجود
ثم قال انا لا نمنع ان يكون له وجود وليس في آن بل وجوده على سبيل التكوين بان يكون اي
آنين فرضهما كان بينهما الشيء الذي هو الزمان الى آخر ما اورده هناك من الفرق بين
المحصل بمعنى الموجود وبين المحصل بمعنى القار في الوجود ولما كان المنفي في هذه العبارة
هو الوجود بهذا المعنى توهم الناظرون منه المعنى الاول وحكموا به سيما غياث الحكما مع
غاية تتبعه للشفا فان قلت انه ذكر الشيخ في هذا الفصل المنقول من الشفا ما يؤيد نفيه
في الخارج كما حكم به غياث الحكما بهذه العبارة فان اريد ان يجعل للزمان وجودا هاهنا على
السبيل بل على سبيل التحصل لم يكن الا في الوهم قلت ان مراده من وجوده على سبيل التحصل
هو وجوده على سبيل القرار والاجتماع فيرجع حاصله الى ان الزمان ليس له وجود
قار الا في التوهم وهو مسلم لا حجر فيه ضرورة انه لا منافاة بين عدم قراره الخارجي وبين
قراره وثباته الذهني ولم اعقل عنه غياث الحكما حكم بان وجوده مطلقا ليس الا في
التوهم وهذا كما ترى على ان المحاكم الفاضل قد اشار اليه اشارة لطيفة على ما اوضحنا
وما وقع عن بهمنيار من ان ليس للحركة بمعنى القطع وجود الا في النفس ايضا محمول على

هذا المعنى ومن العجايب ان الفاضل الرباني العلامة الدواني قد ادعى انهما غير موجوده
في الخارج عند الحكما ولم يكتف بذلك بل نسبه الى الشيخ في الشفا حيث قال الشيخ
في الشفا بعد ما حقق انهما لا ذات لها قائمة في الاعيان وانما يرتسم في الخيال فان هذه
الحال وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي انتهى وهو يدل على انه اورد عليه بانه
متهافت الاقوال متناقض المقال وذلك لان هذا صريح في انها موجودة خارجية في الماضي
وقد سبق عن الشيخ ان وجودها منحصر في الخيال ثم تصدى لبيان التنافي بينهما بقوله ان
الامور الموجوده في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضرا ولا كذلك
هذه الحركة ولا يخفى ما تراءى من التناقض ايش الفرق بين هذا وبين ذاك هو ان
المراد من وجودها على سبيل وجود الامور في الماضي هاهنا هو وجودها الخارجي في
الزمان الماضي وعلى التقديرين تنافي ما وقع عنه من نفيه الوجود الخارجي وانحصار
وجودها في الارتسام الخيالي وانما ذلك ينشا من عدم تحصيله وجودها التحصلي القراري
الذي يحصر في الارتسام الخيالي لقا وان لم يكن حادثا ووجودها على هذا النحو من
القرار في آن ما في الحال لا ينافي وجودها الخارجي لا على هذا النحو في الماضي والاستقبال
واما كون وجودها في آن من الماضي غير وجيه ضرورة ان فيه اشارات بل تصريحات به
فنحمل كلامه على ان المراد منه وجودها التدريجي المنطبق على الزمان نفسه ومن
الظاهر ان وجودها التحصلي الخيالي في آن ما لا ينافيه ثم تصدى للجواب عما تراءى من
التناقض بقوله اقول وجه دفع التناقض عن كلامه ان مراده ان وجوده في الخيال على نحو

وجود الاشياء في الماضي بمعنى ان يرتسم في الخيال امتداد خاص لحصوله في الخيال
على صفة المضي كما تشهد به الفطرة السليمة انتهى وهو صريح في ان وجودها في الماضي لا
يستلزم وجودها الخارجي فيه بل ان وجودها فيه وجود الامر الخيالي فالظاهر من
كلامه نفي الوجود الخارجي في المقامين ولا يخفى ان توجيهه لا وجه له كما علمته وتدقيق
تلك الكلام طويناه على عزم قال الشارح فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكوره على اثبات
الجزء الخ وذلك لان مبناها على ان الحد المشترك الذي هو الحال ذو وقت بين انه ليس
الا للزمان لا جزء له واما الزمان فهو في نفسه متصل واحد قال الشارح
فالمقدار بحسب اللغة هو الكميه وبحسب الاصطلاح هو الكميه المتصلة التي هي مقدار
الجسم والسطح والخط الخ ثم لا يخفى ان هذا بظاهره يدل على ان المقدار يقال بالاشتراك
اللفظي تارة على الكميه التي تشمل المقادير العرضيه المذكوره والبعد المقوم للجسم
الطبيعي الذي هو الجوهر وتارة على هذه المقادير العرضيه والاول بحسب اللغة والثاني
بحسب اصطلاح الحكمة فيكون مشتركا بحسب اللغة والحكمة من حيث اللفظ والحق
انه ليس كذلك بل الظاهر ان كونه مشتركا لفظيا بحسب اصطلاح الحكمة وان كان
مشتركا بالاشتراك المعنوي بين هذه الاشياء الاربعه وانما قلنا ذلك حيث نص عليه الشيخ
في الهيات كتاب الشفا تارة بهذه العبارة واما المقدار فلفظه اسم مشترك وصرح في
ان المقدار بحسب اللغة هو الكميه التي تقال بالاشتراك معنوي بين هذه المقادير العرضيه
والبعد المقوم الجوهري واما بحسب هذا الاصطلاح فيقال عليها لا بالاشتراك لفظا

بين المقادير العرضيه والبعد المقوم للجسم الطبيعي وتارة بهذه العباره فمنه ما يقال
مقدار ونعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي ومنه ما يقال مقدار ونعني به كميه متصله يقال
على الخط والسطح والجسم المحدود من الظاهر ان المراد من الجسم ههنا هو التعليمي
ومن كونه محدودا متناهيه والحاصل ان المقدار يقال بالاشتراك لفظا بين البعد المقوم
للجسم الطبيعي وبين المقادير العرضيه الثلثه وان كان بحسب هذا الاطلاق
مشتركا معنى بين هذه الامور الثلثه على ما يشعر به ما وقع عن الشارح المحقق بقوله هنا ولو
الجسم والسطح والخط الخ ولا يخفى على اولى النهى جواز توجيه كلامه طاب ثراه على
وجه ينطبق على ما في الشفا وذلك بان يقال ان مراده من تناوله لهذه الامور الثلثه
تناوله لها لفظا لا اشعاره بشموله لفرد اخر وليس ذلك الا البعد المقوم للجسم الطبيعي
وهو المقدار الجوهري ففي قوله يتناول اشعار بامرين احدهما اشتراكه اللفظي بين
هذه الامور الثلثه العرضيه وبين البعد المقوم وثانيهما كونه مشتركا معنى بين تلك
الامور الثلثه بحسب اطلاق واحد واما امره بحسب اللغه فعلى نمط اخر وهو
اشتراكه معنى بين هذه الامور الاربعه ثم انه بقي ههنا ان الظاهر مما نقلنا عن الشفا
من ان المعتبر في اطلاق الكميه على الجسم كونه محدودا خلاف ما اشار اليه كما
الذي نحن بصدد توضيحه حيث ذكر في كونه ذا سطح او كونه متناهيا لا يدخل في تصور
جسما ولذلك يمكن لقوم ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يبين لهم امتناع ما يتصور
اللهم الا ان يقال ان المراد من موصوف السطح هو الجسم الطبيعي لا التعليمي او يقال ان نحو صف

الجسم بالمحدوديه هنالك باعتبار الواقع لا لتصحيح اطلاق الكميه عليه وذلك بخلاف
امر عدم توصيفه به ههنا وذلك لان الخط حال الجسم التعليمي في حد نفسه وجوهر ذاته
ويقال ان المحدود وصف للخط والسطح لا للجسم فاندفع بهذه الوجوه ما يتوهم من المنافاة
بين ما في الشفا وبين ما في هذا الكتاب اما امر الزمان ففيه من الاشكال حيث انه
كميه اتصاليه والشيخ لم يقصد لذكره لا في هذا الكتاب ولا في ذلك الكتاب في بحث اطلاق
الكميه والمقدار واما كونه هو الكميه على ما نص عليه في هذا الكتاب وفي الشفاء بعد
اثبات وجوده بهذه العباره فقد ثبت وجود مقدار الامكان ثم ان هذا المقام
لما كان من مداحض الاقدام لجدير بنا لو تصدينا لتوجيه ذلك فنقول ان الزمان لما
كان من عوارض الجسم الطبيعي باعتبار الحركه يكون من محمولات مسائل العلم الطبيعي
وهو بخلاف الخط والسطح والجسم لكونها من عوارضه لا من هذه الحيثيه ولا من
حيث السكون فلهذا يكون من الالهي لا الطبيعي والكلام ههنا في المسائل الالهيه التي
تكون مبادي الطبيعي ويؤيد هذا التوجيه ما وقع عن الشارح المحقق في فصل الزمان
من هذا الكتاب حيث قال واعلم ان الزمان ظاهر الانيه خفي الماهيه والشيخ قد نبه
على انيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد
الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشاره ثم قال وهذه المباحث يتعلق بالطبيعيات
وانما اوردها لاحتياجه اليها لكونها غير مذكورة فان قلت يجوز كونه باعتبار
نحو وجوده من الالهيات قلت بداهة وجوده تخرجه عن كونه من المسائل واما ماهيته

فيتعلق بالجسم ومن عوارضه الذاتيه من جهة الحركه والسكون الا ان يقال ان
وجوده وان كان بديهيا لكن البحث عنه بان اي نحو وجود له من البديهي والنظري
يجعله من الالهي على ما نبه عليه الشيخ في الشفاء بقوله واما المقدار فان فيه نظرا
من جهة وجوده ونظرا من جهة عوارضه فاما النظر في ان وجوده اي انحاء الوجود
وهو من اي اقسام الوجود فليس هو ايضا بحثا عن معنى يتعلق بالمادة فان قلت
ان في قوله هذا اشارة الى ان الزمان ليس معنى لا يتعلق بها ولعل هذا سر عدم
تعرضه له واما مشاركته مع بعض المسائل الالهيه فلا توجب ان يكون منها لجواز
ان يكون هنالك مغاير يرجع الى الموضوع او الى البرهان او غيرهما قلت فيه مما لا
يخفى ضرورة ان كون الزمان من عوارض الحركه العارضه للجسم لا يخرجه عن صلاحيه
كونه من تلك المسائل وان كان ثبوتها للحركه من العلم الطبيعي والامر في عدم تجرده
عن الماده لا يخرجها عنها ضرورة ان اثبات وجود الجسم نفسه منها وان كانت
خارجة عن الحكمة الالهيه بمعناها الاخص قال الشارح فاذن قد ظهر الخ
يعني لما استبان ان الحدود المشتركه بين المقادير بنوع مغاير لها لاستلزام ان
كونها منها ان لا يكون ما فرضناه حدا مشتركا حد مشترك لان الخط مثلا اذا نصفنا
بتنصيفين بواسطة نقطه تفصل بين النصفين فيجب ان تكون تلك النقطه غير
الخط اذ لو كان خطا لما كان المقسوم نصفين بل ثلثة اقسام والمقدر خلافه
ولزم من ذلك حل الشبهه المذكوره في اثبات الجزء لان ذلك مبني على كون الحال

زمانا حاضرا وهو ليس كذلك لان الآن غير زمان فان قيل لزم ان لا يكون الزمان
موجودا لكون الماضي والمستقبل معدومين قلنا لا نم ذلك غايته انهما غير حاضرين
عندنا ولا يلزم من ذلك عدمهما في الواقع قال الشارح وقد يقال لهذه الصوره ايضا
اتصال وامتداد بالمجاز الخ وذلك لان الكلام في الاتصال الذي ليس بالقياس الى غيره
قال الشارح لانه كميه متصله بحسبه الخ لما كان هذين القيدين فصلا للجنس
مميزا له عن العدد قدمه على ما هو فصل للنوع على قياس تقدم النامي على الناطق في
تعريف الانسان قال الشارح لانها اعرف اي اشهر ثبوتا لان الجميع اتفقوا عليه بخلاف
الاتصال فان القائل بالجزء ينكره والمراد من الاعرفيه لا الاعرف الذي يوجب بعديه في
الاقوال الشارحه اذ ذلك عام بالقياس الى ما بعده وههنا الثخين احص من المتصل
وذلك ظاهر ومن ههنا يعلم عدم اتحاد هذا القول والقولان الاولان قد اتفق
الفريقان عليهما واما القيد الثالث فبناء على نفي الجزء قال الشارح وهو معنى
لهذه الامور اي لكل واحد منها لا المجموع لان مغايرته للمجموع بين قال الشارح وكونه
شيئا من شانه ان يكون الخ فلذا قيل ان الجسم جوهر يفرض فيه الابعاد الثلثة او قابل
لها او الجسم التعليمي او ثخانه ما بين السطوح ومفاد الكل واحد قال الحاكم في
هو التخلل والتوسط بين السطوح واما المتخلل الخ انت خبير بانه ظاهره يشعر
بان الجسم التعليمي هو المتخلل فقط وظاهر عبارته السابقه يدل على ما يظهر خلافه من
من ذلك قوله لا ارتياب في ان الجسم محفوف بسطوح فيما بينها امر ممتد للجسم الطبيعي

عبارته

اوسان الجسم الطبيعي وكميه سارية فيه فهي الجسم التعليمي واستدل على المغايرة
بينهما ومن ذلك قوله في اول الكتاب وتوضيحه انه حشو ما بين السطوح فانه
ينتهي في اي جهة بالسطح ولا شك ان الجسم المربع مثلا مما اشتمل عليه سطوح ستة
هي نهايات الجسم التعليمي فيكون الجسم التعليمي ما بينها وهو كميه قايمة بالجسم الطبيعي
متناهيه بالسطوح حتى ان الموجود فيما بين السطوح امران احدهما الجسم الطبيعي
وثانيهما الكميه القايمة به السارية فيه فتامل ذلك فانه لا مزيد على هذا التصوير انتهى
ووجه المخالفة بينهما ظاهر ولتوجيهه مجال واسع ثم ان ظاهر كلامه وكذا ظاهر
كلام الشارحين هو ان الجسم التعليمي غير الصورة الجسميه بالحقيقة مع عزل النظر
عن الاعتبار وكذلك ظاهر كلام اكثرهم حيث قالوا ان مع الصور الجسميه المتصل
متصلا اخر هو عرض ممتد في جوهر المتصل بحيث اذا فرض في احدهما جزء تعرض بازائه
جزء من الاخر بل كانه بالحقيقة اتصال ذلك الجوهر ومعنى كونه متصلا انه ذاته
في حد نفسه بحيث يستلزم ذلك المتصل العرضي وهما وخارجا ونسبته الى الجوهر
الممتد الذي هو الصورة الجسميه نسبة الهيولى وكذا ايسمى صورة الصورة
الا ان الاستلزام بين الهيولى والصورة بحسب الخارج فقط وما يظهر من كلامهم
ان اتصال مقادير الاجسام تابع ولازم لاتصال جواهرها التي هي الصورة الجسمية لا بان
يكون هناك اتصالان ومتصلان بل انما يكون متصل واحد جوهري معين
امتداداته فيكون هناك متصل وممتد واحد على الاطلاق وهو الصورة الجسميه

والحيثية العارضة لها بسبب تعين امتداداتها وهذه الحيثيه مقدار للصورة
اي متصل بذاته ولا اتصال تعلق بتلك الحيثيه بالعرض وهناك اتصال واحد منسوب
الى الصورة الجسميه والى مقدارها بالعرض اما ان يراد بالجسم التعليمي هذه الحيثيه
فلزم ان لا يكون له اتصال الا باعتبار امر خارج عنه بل انما يكون له اتصال الجسميه بالعرض
واما ان يراد بالجسم التعليمي الصورة الجسميه مع تعين امتداداته اي مع الحيثيه
المذكورة كان له اتصال لا باعتبار امر خارج عنه بل بسبب اشتماله على الصورة الجسميه
والحق ان الجسم التعليمي هذين الاطلاقين بحسب الاصطلاحين احدهما بحسب العلوم
التعليميه وثانيهما بحسب علوم غيرها والاطلاق الثاني بحسب الاصطلاح الاول
والاول بحسب الاصطلاح الثاني قال بهمنيار فالجسميه بالحقيقة صورة الاتصال
القابل لفرض الابعاد الثلثة وهو غير المقدار وغير الجسم التعليمي والجسم التعليمي هو
الصورة الجسميه ماخوذه مع مقدار من غير التفات الى المادة انتهى ثم سطر الى الاول
ما قيل ان ليس في الجسم الا امتداد واحد في الجهات معروض لتعين امتداداته فاذا
اعتبر ذلك الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق بدون اعتبار تعين امتداداته
اي تعين كان سواء كان تعينا ما او تعينا مخصوصا كان صورة جسميه واذا اعتبر
من حيث هو متعين بتعين ما كان جسما تعليميا مخصوصا فان فصل الجسم الطبيعي
ليس مفهوم قولنا قابل للابعاد الثلثة على الاطلاق بدون اعتبار تعين الابعاد
مطلقا وقابليه الابعاد انما يتصور اذا كان متصلا بالذات فيكون الاتصال بدون

اعتبار العارض قابلا للابعاد بدون اعتبار العارض قال الشيخ في الحكمة العلائيه
بهذه العبارة جسم در حد ذات پیوسته كه اگر گسسته بودی قابل ابعاد بودی
واما كون الجسم قابلا للابعاد المعينة باحد من التعينات او بالتعين المخصوص
فهو امر عارض للجسم قال الشيخ في الهيات الشفا فاما الكميات المتصلة فهي مقادير
المتصلات اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة
على ما عرفته في هذه المواضع انتهى وهو يدل على ان الجسم التعليمي عارض للصورة الجسميه
وهو كما عرفته بحسب اصطلاح غير الرياضيات والحاصل ان المتصل له حال وحيثيه
وصفة اي امتداد وهو الجسم التعليمي ويسمى باعتباره وبه تختلف فيه جسم عن جسم
وهذا المعنى هو كميه الجسم وذلك صورته وهذه الكميه تفارق تلك الصورة
في الوهم لكن هي والصورة تفارقان المادة في الوهم ومن نظر في هذا الكلام وسابقه
ولاحقه ظهر له ان مراد الشيخ من الجسم التعليمي في هذا المقام هو العارض كما يلوح عما
وقع عنه بقوله وهذه الكميه لا تفارق تلك الصورة في الوهم وقوله وهذه الكميه يعني
ان الوهم لا يتوهم صورة الا مع المقدار وكذلك المقدار لا يتوهم مفارقا عن محله ولكن
في العقل يمع المفارقة ويظهر من هذه العبارات ان الشيخ لم يقل بجزئيه الصورة
الجسميه للجسم التعليمي الا ان نظره في اصطلاح غير الرياضيات **قال** الحاكم لكن لما كان
لازم المعنى الاول ملازمة مساويه اكتفى الخ قال الفاضل الشيرازي اقول في دعوى
المساوات نظر لان مجموع المقادير المجتمعة اي مقدار الجسم المركب يصدق عليه المقدار

والمعنى الجنسي كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على كثير منها فيصدق المتصل
بمعنى الفصل المقدار عليه ايضا مع انه لا يصدق عليه انه ذو اجزاء بالقوة ضرورة ان المعتبر
فيه ما لا يشتمل على الاجزاء بالفعل اصلا لان المتصل بهذا المعنى لا يطلق على غير الجسم
المفرد فما ذكره بعض المحققين من ان ما لهما واحد لان كون الشيء ذا اجزاء بالقوة حال
كونه متصلا واحدا اذ لو لم يكن كذلك لم يكن اجزاؤه بالقوه بل بالفعل فاسد انتهى ولا
يخفى ان ما ذكره بقوله والمعنى الجنسي الخ على سبيل التمثيل حيث انه يصدق ذلك نظرا الى
كل مفهوم بالنسبة الى افراده سواء كان ذاتيا او عرضيا وليس مخصوصا بالجنس او بالذاتي
فلذا قال المحقق الدواني في تصحيح اطلاق العلة التامة في حواشيه التجريديه كل مفهوم كما يصدق
على الواحد من افراده كذلك يصدق على الكثير منها انتهى وبالجملة ان الكلي يصدق على كل واحد
وعلى الجميع بقيد الكثرة واجرى هذا في الواحد ايضا بانه يصدق على الواحد من افراده وعلى
الجميع على ما ذكرناه فاذا تمهد هذا فنقول في المتصل الذي هو فصل الجنس اعني المقدار
ذلك بعينه في الفصل الذي هو ذو اجزاء بالقوه ومال كون الاجزاء مفروضه وكونها
بالقوه واحد واما اجتماع المقادير والمتصلات التي هي من مصولها فلا منافي صدق الكلي
عليها ضرورة انه يصدق كون اجزائه بالقوه على المجتمع حيث يشتمل على كل واحد من
اجزائه التي هي ذوات اجزاء بالقوه وما لا يشتمل على الاجزاء بالفعل ايضا يصدق على
هذا المجتمع حيث يصدق على الواحد والكثير والجسم المفرد يصدق على المجموع كما
يصدق على الواحد والحق ان مال الفرض والقوه واحد كما ان الصدق على الواحد والكثير

والجنس للمفرد يصدق على المجموع كما يصدق على الواحد والحق ان مثال الفرض والقوة
واحد كما ان الصدق على الواحد والكثير مشترك قال الشارح اقول هذا غير مستقيم
فان قيل الامام قال ذلك بالنسبة الى المجموع وهو الانفصال والانفكاك ولا شك انها لا
يقبل الانفكاك قلت انه ربما وجد في كلام الامام وذلك حيث قال في شرحه هكذا ولما
قال قد يعرض الانفصال احترازا عن الافلاك انتهى قال الحاكم اورد على الشارح المحقق قبل
الشارح الفاضل بقوله وفيه نظر لان قد ليس يفيد الا بعض الاوقات لا بعض الحكم
فمعنى الكلام ليس الا ان الجسم يعرض له الانفصال في بعض الاوقات لا ان بعض الاجسام
يعرض له الانفصال انتهى ولكن قيل اقول يرد عليه ان الانفصال اعم من الانفكاك كما ذكره
الشارح ههنا فليس معنى كلام الشيخ ان الجسم قد يعرض له الانفصال والانفكاك معا اذ
لا فائدة على هذا التقدير في ذكر الانفصال بل معنى كلام هو ان الجسم قد يعرض له الانفصال
وقد يعرض له الانفكاك وعلى هذا لا يخفى سقوط اعتراضه عن الشارح رحمه الله انتهى
وهذا كما ترى فان لذكر الخاص بعد العام فائدة كما لا يخفى فليتدبر قال الحاكم وهذا
ايضا بناء على ان قد يفيد جزئية الحكم قيل اقول يمكن ان يقال ان اسباب الانفصال سواء
كانت خارجية او ذهنية قد يعرض في وقت دون وقت وح يكون قد لافادة جزئية
الوقت واعلم ان قد كثيرا ما يستعمل في جزئية الافراد كما يقال الجسم قد يكون مركبا
وقد يكون بسيطا والوجود قد يحمل وقد يجعل رابطة والعدم قد يعرض لنفسه وقد
يعرض لغيره الى غير ذلك من الامثلة انتهى وهذا كما ترى حيث ان الحاكم اورد الايراد على

صريح ما ذكره الشارح المحقق من جزئية الحكم وليس غرضه انه لا يصح الحكم بحسب بعض الاوقات
وبالجملة ان غرضه هو ان ظاهر كلامه يدل على افادة جزئية الحكم قال الشارح الا ان الحق
ما ذكره مقصوده بيان المغايرة بين الصورة الجسمية والهيولى لا بين الهيولى وصورة
الصورة او يقول لمراده تركب الجسم من الهيولى والصورة الجسمية واضافه له ولكن يعبر عنها
اي بالصورة فح لا يلزم من زوال الاتصال العرضي انتفاء ذلك الشيء كما في المتصل بالذات
فلا يلزم ان يكون للمادة مادة ضرورة ان ما يفيد مغايرة الصورة للمادة نعم يفيد مغايرة
صورة اخرى لها بان يقال ان المراد من المتصل بذاته ما يشمل الاتصال الجوهري ايضا
فيكون دليلا على هذين المطلبين جميعا فيكون افيد قال الشارح المتصل بذاته
ما دام موجود الذات فهو اتصال واحد متعين ثم اذا طرء الانفصال زال ذلك الاتصال المتعين
فانعدم ذلك المتصل حاصله ان طرو الانفصال على الجسم التعليمي يستلزم انعدام الصورة
الجسمية ضرورة ان انفصاله يستلزم انفصالها وان لم ينعدم بانعدامه في حال تبدله و
انتقاله من الاوضاع والاشكال ومن ههنا اندفع ما يقال ان هذا مناف لما سبق من عدم
لزوم انتفاء الصورة بتبدل اشكاله واوضاعه المستلزم لانتفاء الجسم التعليمي ثم ان الاتصال
الحقيقي لما كان جوهريا وعرضيا والاول هو البعد المقوم للجسم الطبيعي من الصورة الجسمية
والثاني هو الجسم التعليمي وقد اشار الرئيس الى الاول في الشفاء بقوله فلكل اتصال بعد على سبيل
الاضافة فيكون بظاهره يدل على ان الاتصال الجوهري ايضا اتصال بعد فيكون ههنا
اتصالان جوهر وعرض وعبر عن ذلك بالاتصال الحقيقي وبالجملة ان الظاهر من تلك العبارة

وهذه العبارة بضرب من العناية ان الاتصال قسمان جوهري وعرضي ويعبر عن ذلك
بالاتصال الحقيقي والحاصل ان الاتصال قسمان جوهري وعرضي وكل منهما متصل بذاته
وبما يعرضه مما قاله الحاكم انه اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية فانها متصلة بذاتها
اي ملزومة للجسم التعليمي وهو مبني على ما عليه الشارح المحقق لا الشيخ فلذا قيل ان اطلاق
المتصل على الصورة الجسمية باعتبار انها ملزومة للجسم التعليمي على ما مر حمل الاتصال
على الصورة الجسمية على ما يدل عليه كلام الشيخ حيث قال ولو قبل الاتصال لكان الشيء
قابلا لنفسه لا يخلو عن حزازة لان الاتصال المأخوذ في المتصل كان بمعنى الجسم التعليمي
فلا يتلائم اجزاء الكلام والاظهر ان يحمل الاتصال على الجسم التعليمي حتى يتلائم ويحمل كلام
الشيخ على ان المتصل بالذات الذي هو الصورة غير القابل للاتصال والانفصال جميعا
على ما هو المطلوب ههنا كلامه على انه يمكن حمل كلام الشارح المحقق على ان يشمل الاتصالين
معا بقرينة قوله فيما بعد والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق يسمون كون
الجسم متصلا في نفسه امرا ذا مقوم الجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض فانه فرع هذا
الكلام وذلك الكلام عن الشارح المحقق ايضا فليتامل قال الحاكم اراد بالمتصل بذاته
الصورة الجسمية الخ قيل اطلاق المتصل على الصورة الجسمية باعتبار انها ملزومة للجسم
التعليمي على ما مر مع حمل الاتصال على الصورة الجسمية على ما يدل عليه كلام الشارح
حيث قال ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه لا يخلو عن حزازة لان الاتصال المأخوذ
في المتصل كان بمعنى الجسم التعليمي فلا يتلائم اجزاء الكلام والاظهر ان يحمل الاتصال على

الجسم التعليمي حتى يتلائم ويحمل كلام الشيخ على ان المتصل بالذات الذي هو الصورة
الجسمية غير القابل للاتصال والانفصال جميعا على ما هو الظاهر من كلام الشيخ ويؤيده
ما يوجد في بعض النسخ من لفظ الجميع لانه غير قابل لكل واحد منهما على ما حمله الشارح
انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يطلق الاتصال على الصورة الجسمية كما اشار اليه
الشارح سابقا الا انما يوجد فيها من الجسم التعليمي وكذلك ما سيأتي من الشيخ بقوله فاذن
قوة هذا القبول الى قوله وهيئة وصورة الى قوله وصورة للجسم التعليمي وهذا امر
في المدعى والعجب من ذلك القائل انه قد ذهل عنه وايضا ان القبول من لوازم الهيولى
كما يظهر من كلام الشيخ والشارح الفاضل وقد ذكرنا سابقا فان زعم زاعم ان الصورة
ليست شرطا لكون المادة قابلة للمقادير بل هي جزء من القابل اي القابل للمقادير هو مجموع
المادة والجسمية كان مخالفا للاجماع المنعقد بين الحكماء من ان الصورة ليست مبدأ
للقبول والامكان بل هو مبدأ الحصول والفعل وايضا فانه لا يعقل من الهيولى الا امر هو
قابل فان جعلنا الصورة كذلك لزم ان لا يتميز الهيولى عن الصورة انتهى وقد تقدم منه ايضا
سابقا على ما نقلنا ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد لان حقيقة الهيولى
الجزء الذي به يحصل الامكان والقبول وحقيقة الصورة الجزء الذي به يحصل الحصول
والوجود فالصورة يستحيل ان يكون قابلا او جزءا من القابل فاذا تقرر هذا فنقول ان
مناسب هذا الكلام ما حمل الشارح كلامه عليه من عدم القبول لكل واحد منهما لا ما حمله
هذا القائل كلامه عليه فتدبر فيه قال الحاكم فانه يمكن ان يقال المراد ان في الجسم قوة الانفصال

والجسم التعليمي الخ اقول هذا البيان ليس بشي اذ لا يلزم من هذا اثبات الهيولى اذ
لقائل ان يقول لا يلزم مما ذكرته الا ان في الجسم شيئا اخر غير الجسم التعليمي قابلا للانفصال
والمغاير للجسم التعليمي لا يجب ان يكون هيولى بل الجسم نفسه مغاير له بل نقول معنى كلام
الشارح المحقق هو انه لو حمل المتصل بذاته ههنا اي في قول الشيخ وعلم ان المتصل في ذاته
على الجسم التعليمي لكان البرهان على الهيولى محالا اذ على هذا التقدير يكون جميع المقدمات
التي بنيت بها الهيولى من ان الجسم المتصل يعرض له الانفصال وفيه قوة الانفصال عند وجوده
وتلك القوة في غير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد باقيه بحالها
من غير تغير ويكون اثبات الهيولى بحالها غاية ما في الباب ان يكون مغاير الهيولى للجسم
التعليمي مذكوره في البين وهو غير مضر بالمقصود وكان الحاكم زعم ان مراد الشارح
هو انه لو حمل المتصل بذاته وهذا البحث على الجسم الطبيعي كان البرهان على اثبات الهيولى
بحاله وليس كذلك لو حمل المتصل بذاته في هذا البحث على الجسم التعليمي فلم يثبت في
هذا البحث الا ثبوت امر مغاير للجسم التعليمي وهو ليس مقصودا بالذات اذ ثبوت امر في
الجسم مغاير للجسم التعليمي متفق عليه عند جمهور الحكماء وليس النزاع الا في ثبوت
امر مغاير للصورة الجسمية فالاشراقيون ينفونه والمشاؤون يثبتونه فيلزم ترك المقصود
بالذات وايراد ما ليس كذلك وهو غير جائز عن الحكيم المكمل كما لا يخفى انتهى وهذا كما ترى
ان ما قاله اولا ماخوذ مما ذكره الحاكم عقيب هذا الكلام بقوله وفيه منع لجواز ان يكون
المغايرتان مطلوبتين الى الدلالة لا تتم الا بهما جميعا الخ والمحصص بقوله لان غير الصورة

الجسمية الخ منظر بالذات فيما ذكره الشارح بقوله لتحقق ولكنه اشار بقوله وهو منع
الخ الى عدم اتمام حل اخر وما وقع عنه بقوله او ثبوت امر في الجسم الخ لا يلائم ما
ادعاه من عدم كونه مقصودا بالذات حيث ان من الجائز ان يقال مرادهم اثبات امر في
الجسم غير الصورة الجسمية وغير صورتها وهو الجسم التعليمي لانه بمنزلة بالقياس
اليها منزلة الصورة وما وقع عن الشيخ بقوله فاذن قوة هذا القبول وعن الشارح
المحقق يشير الى هذا التوجيه وكونه متفقا عليه بين الحكماء لا يضر وليس المراد بيان
امر للجسم التعليمي فقط بل للصورة الجسمية ايضا وهذه المغايرة مطلوبة ضمنا
من دون فائدة في الاشتراك في اصل هذه المغايرة **قال** الحاكم والجواب عنه ان الانفصال
اذا طرا فالمقبول ليس نفس الانفصال الخ قيل اقول ان هذا الجواب لا يصح عن جانب الامام
لانه صرح بان الانفصال عدم لا يستدعي محلا وانه لا يتم الدليل من دون التمسك بالقوة التي
هي وجودية فلو فسر الانفصال بوجود الاتصالين فكان تم الدليل بلا حاجة الى حديث
القوة واما الشارح فيكون له هذا التفسير واما قوله ان الانفصال عدم ملكة الاتصال
واعدام الملكات لا بد لها من محل من قبيل المماشاة مع الامام لانه فسر الانفصال بهذا
المعنى وادعى انه لا يستدعي محلا فقال الشارح انه لو فسر الانفصال بهذا المعنى كان يستدعي المحل
الموجود كما قررنا يندفع ما ذكره بعض المحققين بان هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح بل
هو دليل اخر على المطلوب اذ كلام الشارح صريح في ان الانفصال لكونه عدم الملكة
يستدعي محلا موجودا كسائر اعدام الملكات انتهى وهذا كما ترى انه لا يندفع عنه ما اورده

بعض المحققين من انه لا يصح توجيه ما وقع عن الامام به حيث انه صرح بان الامور العدمية
لا تستدعي محلا ثابتا وما وقع عن الشارح من استدعائها محلا ثابتا كالملكات والانفصال
من هذا القبيل فكيف يصح ان يكون هذا توجيها له ثم ان ما وقع عنه بقوله وانه لا يتم الدليل
من دون التمسك بالقوة التي هي وجودية الخ مردود لان الامام صرح بان المقبول الحقيق
هو الجسميان على ما قال في بيان الفرق بين وجود المقبول وبين هيئته وصورته ومعنى
الانفصال اذا طرا الى قوله بل المقبول بالحقيقة هو الجسميان الماديان عند طريان
ذلك الانفصال ولكل من تينك الجسمين هيئته وصورته انتهى فلهذا تصدى الحاكم في
الجواب عن قبله بقوله المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد واذا
طرا ذلك الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث
اتصالان اخران الى اخر ما ذكره فانه يمكن ان يقال السر في تمسك الامام وتشبثه بذيل
القوة مع انه ذهب الى ان المقبول بالحقيقة هو الصورة الجسمية هو انه لم يثبت
مقبوليتها ما لم يثبت الهيولى فلو اثبت الهيولى بها لدار والحاصل ان الانفصال عند
الامام لا يستدعي محلا لعدميته وكون الصورة مقبولة لها انما يكون بعد اثبات الهيولى
وذلك بخلاف عروض الانفصال وقوته فلهذا تمسك به وباستدعاء القوة التي هي من الامور
الوجودية المحل يلزم مقبولية الصورة الجسمية فليتدبر فان ما نقلنا ذلك القائل
من ذلك المحقق المورد على الحاكم ليس على ذلك القول من الحاكم بل على قوله فيما سيأتي لانا نقول
قد تبين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بالمرة انتهى ومن

الظاهر انه يرد عليه ولا يندفع عنه بما ذكره هذا القائل ثم لا يخفى ان الانفصال بمعنى بطلان
الاتصال لا يصح ان يكون صفة للمتصلين الموجودين في الخارج حتى توجه اليه انه لا يستدعي
محلا اخر غيرهما وان صح ان يكون صفة لهما باعتبار اخر على انه يصح ان يقال ان غرض
الشارح الايراد على الامام فيما وقع عنه بقوله ان الامور العدمية لا يستدعي محلا ثابتا
موجودا فاذا كان الاتصال على ما قيل انه صفة للمتصلين الحادثين لا ينافي ما اورده
الشارح عليه فتدبر فيه **قال** الحاكم انت خبير بانه لو كان المقبول هو المتصل بذاته
قل اقول الظاهر ان هذا المقبول في كلام الشيخ اشارة الى ما مر من قوة قبول الاتصال
والانفصال واما تفسير الشارح المقبول بالانفصال فقط فبنى على التمثيل فالمتصل بذاته
هو المقبول لانه ولو سلم ان المقبول ههنا هو الانفصال فقط مقبول لما كان المقبول حين
الاتصال هو الصورة المتصلة بذاتها فكان الظاهر ان عند الانفصال لا يكون المقبول
هو الصورتان الحادثتان انتهى وهذا كما ترى انه لم يثبت به مقبولية المتصل بذاته و
مقبولية الانفصال كافية في اثبات الهيولى ومن ذلك يلزم كون الصورتين الحادثتين
مقبولتين وان كان يلزم كون المتصل بذاته المذكور اولا مقبولا ولكن بملاحظة مقدمة
اخرى معه ثم لا يخفى ان من الجائز ان يقال بناء على ما ذكره الشارح لا يتم هذا التوجيه
كيف والمراد بالقوة عنده ما يقابل الوجود ومن الظاهر ان المتصل بذاته الذي كان
اولا ليس مقبولا بهذا المعنى بان يكون له قوة مقابلة له بل انما يصح ان يكون القوة هنالك
مقابل الانفصال والصورتين الجسميتين الحادثتين بالانفصال والصورة الجسمية الباقية

الغير الحادث وما يتوهم لمثل هذا القايل ان قول الشيخ قوة الشي بمعنى امكان وجوده ايضا
بطريق التمثيل لا يخفى ما فيه قال المحاكم قال الشارح اما ان قوله فاذن قوة هذا القبول
نتيجة قياس مذكور بالقوة الخ قيل اقول معنى كلام الشارح فاذن قوة هذا القبول غير وجود
المقبول بالفعل هو ان قوة قبول الاتصال والانفصال للجسم في الجسم الطاري عليه الانفصال
عبارة عن حصول الصورتين والشارح الفاضل ذكر القياس لانتاج ان القوة مغايرة
للانفصال الطاري للجسم لان الكلام في الجسم الطاري عليه الانفصال فالمقبول الذي هو
بالفعل الانفصال لان المراد بالمقبول هو الانفصال فقط وليس غرض الشارح المحقق مما
وقع عنه بقوله المغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود
الانفصال المنافي للاتصال لايراد على الشارح الفاضل بانه لا احتياج الى تعليق القياس
كما ظنه المحاكم حتى يرد عليه انه لا يتمشى على هذا اعم من ان يكون المقبول حاصلا بالفعل او لا
وحاصل كلامه هو ان المغايرة بين قوة المقبول ووجوده قبل حصول المقبول ظاهر فلا
حاجة الى ذكره لا الى تعديد قياس له ولو احتاج الى قياس فانما هو في المغايرة بين وجود المقبول
بالفعل كالانفصال مثلا وبين قوته فلهذا خصه الشيخ بالذكر انتهى وهذا كما ترى ان من
الجايز ان يقال كلام هذا القايل يدل على ان ما قاله الشارح المحقق من حديث التقابل
بين القوة بمعنى الامكان وبين وجود المقبول ليس في بيان ما قاله الشيخ هنا ولعله في
بيان ما تركه ثم ان مراد الشارح فيما ذكره الشيخ كيف لا والقوة بمعنى الامكان المقابل للوجود
في بيان القوة المذكورة في كلام الشيخ هذا والقوة بهذا المعنى قبل وجود المقبول لم تجتمع معه

مطلقا سواء كان المقبول بالفعل او لا وهذه القوة قبل حصول المقبول لمغايرتها له
بالفعل اظهر من وجه للتقابل الذي بين القوة والفعل وعبارة الشارح والموصوف بتلك
القوة الى قوله فالمقبول هنا هو الصورة الجسمية دال على ان هذا الكلام منه في
قول الشيخ هذا اي فيما ذكره وما ذكرنا ظاهر ويؤيده ما وقع عنه بقوله والحق ان مراد
الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال الى اخر كلامه كما سيجي يدل على ما قلنا وما ذكره الشارح
من الكلام هنا وبعده يكون مندرجا فيما ذكره الشيخ لا فيما تركه والمراد بالقوة الاستعداد
المنافي للفعل كما اشار اليه الشارح والمحاكم ايضا اشار اليه فتدبر قال المحاكم وعلى هذا
لا معنى لقوله فاذن بمعنى اه مثل اقول الشارح المحقق حمل قول الشيخ فاذن متفرعا على قوله
وانه قد عرض له انفصال ووجه التفريع انه لما كان الحكم بمغايرة قوة الانفصال مثلا لوجود
الانفصال موقوفا على وجود القوة اذ بعد وجود القوة يكون الحكم المذكور مما لا يخفى
فيه اصلا وفرع هذا الحكم على ما تقدم من عروض الانفصال وحدوثه المستلزم لوجود
قوة الانفصال الموجود الانفصال بالفعل بمعنى ان قوة الانفصال اي حال الاتصال اذ لا
فايدة في ذكر المغايرة بين قوة الانفصال ووجود الانفصال بحسب المفهوم والذات بل
المقصود ان هذه القوة لما كانت حاصلة حين الاتصال فلا بد لها من محل موجود
حين الاتصال وقبله ايضا ثم جعل قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته معطوفا
على قوله قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل يجب ان يكون قوله فاذن يكون
متفرعا على قوله وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال فيكون

مجموع قوله قوة هذا القبول غير وجود المقبول وقوله وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل
بذاته الخ متفرعا على مجموع قوله وانه عرض له الانفصال وقوله وانت تعلم الخ على سبيل
اللف والنشر على الترتيب وعلى ما قررنا الكلام يندفع ما اورده صاحب المحاكمات وعلى
هذا لا معنى لقوله فاذن بمعنى وكذا ما اورده بقوله على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال
بل في المغايرة بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند الانفصال وكذا قوله وايضا و
تلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته مغن عن قوله انت تعلم ان المتصل بذاته غير
القابل للاتصال والانفصال لان الدليل يتفرع الاول عليه الا انه يرد على هذا التوجيه
اذا فسر المغايرة بما ذكر كان قوله قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل مغنيا عن قوله
وانت تعلم ان المتصل بذاته لانه اذا كان قوة الانفصال مثلا متقدما على الانفصال تكون
تلك القوة لا محالة لغير ما هو المتصل بذاته من غير حاجة الى ذكر ان المتصل بذاته غير القابل
للاتصال والانفصال ويمكن ان يقال اشار الشيخ هنا الى تقريرين لدليل اثبات الهيولى
قد تم احدهما عند قوله انت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال الذي
يكون هو بعينه الموصوف بامرين وتقريره ظاهر على ما هو المشهور واشار اليه
صاحب المحاكمات وثانيهما من قوله فاذن الى اخر الفصل وقد وقع بعض مقدمات
التقرير الثاني على ما ذكر في التقرير الاول وهو قوله وانه قد عرض انفصال وتاخيره عن
قوله وانت تعلم لان التعبير عن المعروض بالمقبول انما وقع فيه ومعنى المغايرة كما قرره
الشارح وفايدة مغايرة القوة للهيئة والصورة انه حينئذ الاحتياج الى الهيولى اذ

لولا هذا الجاز ان يكون القوة لغير الجسمية لكنها بصورتها او هيئتها والاظهر ان
نفس المتصل بذاته بما يتناول الصورة الجسمية والجسم التعليمي على ما اشار اليه صاحب
المحاكمات ويجعل الصورة نفس الهيئة ويكون المراد منها الجسم التعليمي لان كون القوة
لغير الشكل بعد ثبوت كونها حاصلة قبل الصورة الجسمية والجسم التعليمي ظاهر غاية
الظهور وايضا لم يذهب وهم الى ان قوة الانفصال قايمة بالشكل والقرينة على ما ذكرنا
عدم ايراد الشيخ كلمة غير مضافا الى الصورة كما اوردها مضافا الى الهيئة لكن على هذا
ينبغي ايراد الفاء موضع الواو عند قوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته فتامل انتهى
وهذا كما ترى انه لا يدفع ما ذكره المحاكم من المناقشة حيث اوردها على ما يتراءى من ظاهر
كلام الشارح المحقق على ما قال المحاكم هذا الكلام لو ورد على ظاهر كلام الشرح انتهى
ومن ظاهر كلام الشرح يفهم ان قول الشيخ في هذا المقام ظاهر لا حاجة الى مقدمة اخرى
مطلقا وايضا من الجايز ان يقال كلام المحاكم هنا على توجيهه لكلام الشرح بما وجهه
بدلالة قوله وعلى هذا ومن ظاهر توجيهه يفهم ان ما ذكره الشيخ من التفريع في قوله
فاذن قوة هذا القبول الخ ظاهر لا يحتاج الى تعديد قياس كما ذكره الفاضل الشارح و
اذا لم يكن ما ذكره اعني في الجسم قوة موصوفة الخ ظاهرا كما صرح به بعض المحققين فيمكن توجيه
قول الفاضل الشارح واذا لم يكن ما ذكره فكيف وكلامه فيما ذكره فتامل فيه ثم ان ما ذكره
هذا القايل بقوله وجعل مغايرة قوة الانفصال الخ مما اشار اليه المحاكم نفسه بقوله والمقدمة
الاولى وان فرضنا ان لها دخلا في الاستدلال انتهى ثم ان المحقق الشريف قال اشار الى ما سبق

من ان ثبوت قوة الانفصال قبل وجوده له مدخل في الاستدلال لا مغايرة القوة لوجوده
انتهى ومن الظاهر ان له مدخلا في الاستدلال بهذا النحو وان كان التوجيه به لا
يخلوعن شائبه غبار كما اومى الحاكم واشرنا اليه ثم ان ما وقع عن هذا القايل اذ لا
فايدة في ذكر المغايرة بين قوة الانفصال الخ لا يخلو عن شي كيف وهو لا يدل على رفع المنافشه
والمراد انه لا فايدة في ذكر المغايرة بهذا الوجه ومن كلامه يفهم المغايرة بهذا النحو
فالاولى الاكتفاء بما يفهم من كلام الحاكم في توجيه هذه المقدمه ولا حاجة لاتمامه الى بعض
العبارات الغير المفيدة التي لا تخلو عن غبار ومما ذكره بقوله وكذا قوله وايضا قوله و
تلك القوة الخ يرد عليه ان غرض الحاكم بناء على ما يفهم من الشرح لا حاجة الى قوله وانت
تعلم الخ بل لو طرح من البين يتم الدليل وحاصل الاستدلال ان الجسم الذي له مقدار كذا
كامر وهذا مستلزم لاتصاله في ذاته يعرض له انفصال وقوة الانفصال الذي يحصل في الجسم
قبل الانفصال لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي يعدم عند الانفصال ويعدم عند عود
الانفصال عود مثله وعند هذا يتم به الدليل فلا حاجة الى قوله وانت تعلم اصلا
وانت تعلم ان اتمام الدليل يحتاج الى معاد احدى المقدمتين من قوله وانت تعلم الخ و
قولك وتلك القوة الخ ثم ان في هذه المقدمة من التفصيل ما ليس في المقدمة الاولى والاشاره
الى اثبات محل تلك القوة وهو الهيولى ومن قوله وانت تعلم لا تعلم سوت معرض هذه
القوة صريحا كما يظهر من هذه المقدمه ثم من الظاهر انه لا يليق التصريح به وايضا على ما
يظهر من الشرح لو طرح المقدمه الاخيرة اعني قوله وتلك القوة الخ يلزم ان لا يتم ما وقع

عن الشيخ من الكلام حيث انه لم يحسن الترتيب في التقديم والتاخير فيما وقع عنه بقوله
وانت تعلم الخ وقوله فاذن الخ ثم ان فيما ذكر من فايدة مغايرة القوة للهيئة ان كان الذي فيه
ما اورده الحاكم على الشارح عنه فهو مردود كيف وبناء على ما ذكره الشارح من ثبوت
القوة قبل الانفصال يلزم اثبات الهيولى من دون الحاجة الى هذه المغايرة واذا قلنا
ان الجسم المتصل في ذاته الذي لم يكن قابلا حقيقيا للانفصال قبول لكن له قوة الانفصال
قبل حصول الانفصال فيلزم ان يكون هذه القوة لغير ما هو المتصل بذاته وهو الهيولى
ومغايرتها للهيئه او الصورة لا دخل لها في الاستدلال كيف وعلى تقدير فرض ان يكون
هذه القوة الحاصلة قبل الانفصال نفس الهيئه او الصورة لا تقدح في الاستدلال والقول
بان المغايرة الاولى مدخلا في ذلك فهو مما اشار اليه الحاكم كما بيناه واما فايدة ذكر هذه المغايرة
عند الشارح جارية في تينك المغايرتين ثم القول بان المراد بالهيئه والصورة الهيئه
والصورة اللتان هي الانفصال فهو مردود وبعدم كونه على وتيرة ما ذكره الشارح و
ما يظهر عن المغايرة الاولى من دون الحاجة الى ذكره ثم ان ما ذكره الشارح المحقق ليس على
منهج ما ذكره الحاكم بقوله فالصواب حتى يصح ما وقع عن ذلك القايل بقوله اذ لولا هذا
لجاز ان يكون تلك القوة الغير الجسميه بصورتها وهيأتها ثم ان ما ذكره الشارح بقوله
ليس المراد ان هذه القوة لغير الجسمية في شرح ما وقع عن الشيخ بقوله فاذن لها هو ان محل
قوة الانفصال غير الصورة الجسميه وكذا غير شكلها والقول بان هذه المغايرة مطلق
ايضا فقد اشار الى ما حرره الحاكم بقوله وفيه منع لجواز ان يكون المغايرتان مطلوبتين

قال الشارح بانها من الامور الاضافيه التي تستدعي محلا الخ قيل فيه ان القوة من الكيفيات
الاستعداديه وليست من مقولة الاضافة وان اراد به ما تعرضها الاضافة فليس كل
ما يعرضه الاضافة يكون موجودا لابد له من محل موجود على ان كون الاضافات مطلقا
موجودة غير صحيح ضرورة عروضها لجميع الاعتبارات انتهى وهذا كما ترى لان المراد من
القوه ههنا هو الامكان وهو عند الشيخ من الامور الاضافيه قال في النمط الخامس في
فصل يريد ان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة فبين ان هذا الامكان اي
الامكان الذي يحصل له قبل وجوده غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا
معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث
تقدمه قوة وجود وموضوع انتهى وهو صريح في كون الامكان اضافيا والقوة
التي تطلق عليه قال الشارح المحقق في شرح هذا الكلام وهذا الامكان ليس شيئا معقولا
بنفسه لان الامكان يكون الشي بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد
لون بالقياس الى صيرورته شيئا آخر فهو اضافي والامور الاضافيه اعراض والاعراض
لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث تقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان
قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة والموضوع موضوع بالقياس
الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة
بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب ثم قال بعد هذا الكلام لكن الجوهر
من حيث مهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة

ذلك الجوهر انتهى وهذا الاخير كالاول على انه من مقولة الاضافة لا مما تعرضه الاضافة كيف
والجوهر ايضا تعرضه الاضافة ثم قال بعد ذلك وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون
اما اعراضا او صورا او مركبات ونفوسا توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات
هذه الاشياء تكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوه فيقال هذه الموجودات في موادها
بالقوه وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى
الفعل انتهى فاذا تقرر هذا فيظهر ما يرد على ما قيل وما اورده على الشارح الفاضل فهو
مردود بما اشار الجواب كلامه اولا واخرا ثم ان ما وقع عن صاحب القيل بعد ذلك من قوله
اليس ان الامكان عندكم امر عدمي فنقول لكنه عند الشيخ امر وجودي وانما يجب علينا
تفسير كلامه على ما يطابق اصوله لا على ما يطابق اصول غيره انتهى وهو ماخوذ من
كلام الفاضل الشارح مع جوابه فصاحب القيل اخذ السوال ولم يلتفت الى الجواب و
غرض الفاضل الشارح في هذه المرتبة حل كلامه وبيان مراده فيصح ما ذكره بحسب البحث
والاداب ثم انه بمجرد كلام الفاضل الشارح يظهر ما يرد على ذلك القايل ثم ان ما
ذكره من كونه من الكيفيات الاستعداديه لا يطابق ما اراده الشيخ ولا ما تصدى له
الشارحان حيث ان مبنى كلامهما على الامكان الذاتي لا الاستعدادي وعلى تقدير
كونه عبارة عن الامكان الاستعدادي الذي هو من الكيفيات الاستعداديه التي يعبر عنها
الامكان الذاتي فهو مشكل جدا قال المحقق الدواني في حواشيه على التجريد ذهب المتاخرون
الى ان الامكان الاستعدادي من الكيفيات الموجوده في الخارج مغايرة بالذات للامكان

الذاتى اخذا بظاهر عبارات القدماء ثم بنوا هذا البرهان عليه وانت تعلم ان اثبات
ذلك دونه خرط القتاد فان وجود كيفية فى النطفة مثلا مغايرة للكيفية المزاجية
وبالجملة الكيفيات الملموسة التى فيها معدة لها الى قبول الصور التى تتوارد عليها مما
لا دليل عليه بل الظاهر ان الاستعداد امر اعتبارى وهو مغاير للامكان الذاتى
انتهى قال الشارح والانفصال الملكى عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما بحث
قال الحاكم قيل قال بعض المحققين فى استدعاء اعدام الملكات مطلقا محلا ثابتا
فان عدم الحوادث سلب الوجود عما من شانه ولا تستدعى وجود الحادث والحوادث
بان محله الثابت هو المحل فانها متصفة بسلب وجود تلك عنها فانها اوصاف
وتفوت للمادة عدمها بالحقيقة عدم اتصاف المادة بها فان وجودها لما كان
عبارة عن ثبوتها لغيرها كان عدمها عبارة عن سلب ثبوتها لغيرها ولا يخفى انه لا يدفع
المناقشة اذ يمكن ان يقال عدم الحادث بمعنى سلب الوجود عن الحادث عدم ملكة
ولا تستدعى وجود الموصوف به وان استدعى وجود مادته ولا شك ان عدم اتصاف
المادة به معنى وعدم الحادث معنى اخر والموصوف بالاول هو المادة والموصوف بالثانى
هو الحادث المعدوم اقول الجواب ان كون عدم الملكة يستدعى محلا ثابتا فى الجملة
ضرورى اذ ليس من المعدوم الصرف شى ثبوتى ولا يكون فيه استعداد بالضرورة
الا انه اذا اعتبر فى مفهومه ان من شان المحل الاتصاف بذلك الامر الوجودى فى
الخارج يستدعى محلا موجودا فى الخارج كما فيما نحن فيه اذ لا شك ان الاتصال من العوارض

الخارجية التى يتصف الجسم فى الخارج فاذا كان هناك عدم الاتصال عن محل كان من شانه
ان يتصل فى الخارج فلا بد من وجود ذلك المحل فى الخارج واذا كان المحل من شانه الاتصاف بذلك
الامر فى الذهن يستدعى محلا ثابتا فى الذهن كما فى اعدام الحوادث اذ المهيات مما يتصف بالوجود
مطلقا فى الوجود وقد صرح به الشارح فى التجريد حيث قال وما دته علتها فى التصور انتهى
وهذا كما ترى حيث ان ما وقع عنه بقوله انه لا يدفع المناقشة مردود لان المعتبر فى عدم
الملكة سلب الوجود عن محل شانه كذا وذلك بخلاف ما يعتبر فى السلب الايجاب حيث
لم يعتبر سلبه عن محل شانه كذا ولا يلزم منه استدعاء هذا العدم محلا ثابتا مطلقا حين العدم
وهو المقصود مثلا سلب الكتابة عن زيد وهو محل له لا يستدعى ثبوت الكتابة ولا ثبوت
محل اصلا كما هو شان السلب بل يتحقق ايضا مع انتفاء الموضوع وذلك بخلاف ما عليه
امر عدم الملكة حيث ان المعتبر فيه عدمها عن موضوع شانه ذلك فيلزم ان يكون موجودا
واما استدعاء السلب المقابل للايجاب للموضوع بحسب التصور حيث ان التصديق فرع
تصور الاطراف فهو لا ينافى ما ادعيناه من عدم استدعائه وجود المحل قال الحاكم وفيه
نظر لانه لو كان المراد ذلك لكان السوالان الثانيان لهذا الفصل غير موجهين على ان
مثبت الهيولى ليس مطلق الانفصال بل الانفصال الانفكاكى وليس كل جسم له قوة الانفكاك
قيل يرد عليه ان كون السوالين على هذا التقدير غير موجهين غير مسلم غاية ما فى الباب
يكون الجواب منهما معلوما بالنظر الى سابقهما ولهذا عبر الشيخ عن الجوابين بالتنبيه و
صورة السوال الاول مثلا على هذا التقدير انكم استدللتم بامكان الانفكاك والانفصال

بالفعل فى بعض الاجسام على اثبات الهيولى ومن الاجسام ما لا يقبل الانفصال والانفكاك
وان فصل فى التوهم اى فرض العقل فلا تثبت الهيولى فيها وحاصل الجواب انك اذا تذكرت
ما سبق علمت ان كل جسم فهو قابل للانفصال فى حد ذاته والصورة لا تبقى مع الانفصال
فيكون فيه شى اخر قابل للانفصال فى حد ذاته وكذا قوله مثبت الهيولى ليس مطلق
الانفصال اذ لو كان كذلك لكان ذكر الانفصال فى قول الشيخ وانه قد يعرض له انفصال
وانفكاك حشوا لا دخل له فى المقصود وكذا ذكر التفصيل فى قوله ان هذا انما لزم فيما
يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل فمعلوم ان مراد الشيخ هو الاستدلال بالانفصال فى
بعض الاجسام وبالانفكاك فى بعضها كما فهم الشارح لا ما ذكره الحاكم قيل يمكن ان يحمل
ما لا ينفصل بالفعل على ما هو قابل له ولم يوجد فيه بالفعل ولذلك لم يقل ما لا يقبل
الانفصال ويكون المراد بكلية البرهان شموله لجميع الاقسام القابلة للانفصال
سواء انفصلت بالفعل او لم ينفصل فلا اعتراض ويرد عليه ان هذا راجع الى الوجه الثانى
فلا يكونان وجهين انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره الشيخ والشارح فى تفصيل الثانى من
فى السوالين والجوابين ما بحث عن ذلك كل الاباء لان كلا منهما فى السوالين يدل على ان الاستدلال
ليس بمطلق قوة الانفصال بدلالة ما وقع عن الشيخ والسوال الاول وليس كل جسم فيما
احسب كذلك انتهى وما وقع عن الشارح بقوله وتقريره انكم استدللتم بامكان وجود
الانفكاك الى قوله وان كان قابلا له بحسب التوهم انتهى ثم ان ما وقع عن الشيخ فى السوال
الثانى الى قوله الى الموضع ان الحجة المذكورة فى نفى الاجزاء انما اقتضت كون ذى حجم قابلا

للانقسام الوهمى ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمى قابلا للانفكاك
الى قوله لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا انتهى ولا يخفى على اولى النهى ان
السوالين فى كلام الشيخ ليسا على الاستدلال بقوة الانفصال ونحو هذا الذهول لا ينبغى
لمن نظر فى الدليل الذى قد تقدم بلا فصل حيث ان المعتبر فيه قوة الانفصال مطلقا اعم
من ان يكون خارجيا فعليا او وهميا فرضيا واما السوال عليه بان الاستدلال المذكور
فيما يقبل الانفصال الانفكاكى الفعلى لا فيما يقبل الانفصال مطلقا خارجيا كان او وهميا
وبعض الاجسام يقبل الانفصال والانقسام بحسب الوهم ولا تثبت الهيولى فى جميع
الاجسام فهو غير وجيه ضرورة ان نظير هذا الايراد مثل ما يقال ان جميع الانسان
ناطق فيورد على السوال بان من كلامه يلزم ان يكون بعض الانسان ناطقا ثم الجواب
عن ذلك السوال بان الكلام فى مطلق الانفصال لا الانفصال الخاص ثم ان ما ذكره بقوله
وكذا قوله ان مثبت الهيولى الخ منع على المنع حيث ان من الجائز توجيه ما وقع عن الحاكم
بالمنع قال الحاكم وهذا انما يتم لو كان الاستدلال بامكان الانفصال وليس كذلك بل
يرد عليه اما اولا فلان المراد بالقوة هو الامكان كما صرح به الشارح وهذا انما يتم
حيث قال قوة الشى بمعنى امكان وجوده ووجوده متقابلان سلمنا لكن الانفصال مثبت
للهيولى فى حال طريانه وقوته مثبت لها قبله فكيف يتوهم ان وجود الانفصال مثبت
للهيولى لا بعده واما ثانيا فهو ان ثبوت قوة الشى قبل حدوثه واضح لا حاجة الى ذكره
صرح به الشارح الفاضل واما الخفاء فى مغايرته فلهذا سوه دون الثبوت انتهى

وهذا كما ترى لان المراد من القوه الاستعداد الذى لا يجامع الفعل وما ذكره الشارح
يؤيدنا حيث قال قوة الشى بمعنى امكان وجوده ووجوده متقابلان فلم يجتمع مع
الوجود لمقابلة له وكلام الشارح عقيب ذلك يظهر ما ذكرنا فليس هذا الامكان
بمقابل له ولا يجتمع مع حالة الانفصال فلا يقع فيه كما لا يخفى ومجرد اطلاق لفظ الامكان
غير مفيد والامكان يطلق على القوه الغير المجتمعه مع الفعل ثم ان الامكان بهذا
المعنى مقول بالتشكيك بحسب القرب والبعد ويزول عن المواد مع خروج الوجود
من القوة الى الفعل وذلك بخلاف ما عليه امر امكان الموجودات الممكنه فى انفسها فهى
امور لازمه عند تجردها عن الوجود والعدم نظرا الى وجوداتها والامكان بهذا المعنى
لا ينافى الوجود والعدم فيجامعهما ثم ان ما ذكره بقوله واما ثانيا الخ ففيه ما ترى
حيث ان مراد الحاكم ان ما ذكره الشارحان يعطى فايده اثبات القوه لا فايده المغايره
وليس المراد انه لم يذكر المغايره دون الثبوت حتى يصح ما ذكره هذا القايل وكلام هذا
القايل لا يدل على ان كلام الشارحين يعطى فايده بيان المغايره على ان اذا كان ثبوت قوه
الشى قبل حدوث الشى واضحا يلزم ان يكون مغايرته له ايضا واضحا قد بر قال الحاكم
والمقدمة الاولى وان فرضنا ان لها دخلا فى الاستدلال الا ان المقدمتين الاخيرتين
لا دخل لهما فيه اصلا بل لا طائل تحتهما اقول وقد عرفت من توجيهنا ان الفايده التى
يترتب على بيان المغايره بين قوه الانفصال والاتصال هى بعينها يترتب على بيان مغايرة
القوه للصوره والهيئه اذ لو لم يبين مغايرتها لها امكان ان يقال قوه الانفصال فى

فى الجسم المتصل مثلا للشى الذى هو عبارة عن صورة وهيئته فلا يحتاج الى محل سوى
الصورة الجسميه فعلى مذهب الامام يجب اثبات هذه المغايره والا لم يثبت الهيولى
اصلا اذ الانفصال حينئذ غير محتاج الى محل واما على مذهب الشارح فلا فايده بين
المذكورين والشارحان اكتفا فى بيان الفايده فى الاول عن ذكرها فى الاخير لاشتراكهما
فيها فلا يجب اصلا انتهى وهذا كما ترى على ما وجهنا وانه لا يفيد قوله اذ لو لم يتبين مغايرتها
لها قلنا على تقدير عدم بيان مغايرتها لها لا يضر اذ نقول ان الصورة الجسميه يجوز ان
يكون محلا لقوه الانفصال سواء كانت تلك القوه نفس الصورة او هيئتها وذلك لا
لاجل كونها قوه الانفصال لا يتصف الصورة الجسميه بمحليتها له بل يلزم عدم اتصافها
بمحلية الصوره والهيئه ايضا كما لا يخفى فاذا علمنا ان المتصل لا يقبل الانفصال ولا يجتمع
معه فلا يكون مستعدا له فيكون هنالك امر اخر غير الصورة الجسميه المتصله وعلى
تقدير كون القوه نفس الصورة او الهيئه ايضا نقول الصورة الجسميه غير متصفة بالصورة
او الهيئه التى هى قوه الانفصال لاستحالة اتصاف الشى بمقابله ومقابلته للانفصال وعدم
كون المتصل قابلا او مستعدا له ظاهر كما بيناه ومما ذكرناه علمت انه لا حاجة الى تينك
المغايرتين وقوله فعلى مذهب الامام يجب اثبات هذه المغايره الخ كما ترى وما ذكره
بقوله واما على مذهب الشارح فلا فايده بين المذكورتين الخ فيه ان الفايده بينهما
كون البرهان كليا وهو استمرار القابل قبل الانفصال وبعده لهذا ايضا من دون
توقفه على شى اخر وقد قطع النظر عن تينك المغايرتين عن اثبات القوه او مغايرتها

للانفصال على تقدير التسليم كما يشعر به ما وقع عن الحاكم بقوله وان فرضنا الخ قال
الحاكم وايضا قوله تلك القوه لغير ما هو المتصل بذاته معنى عن قوله وانت تعلم قيل اقول
هذا الغناء ليس الا ان يكون القوه بمعنى الامكان اذ لو لم يكن هذا المعنى يجب ذكر ان القابل
للاتصال او الانفصال نفسهما ليس هو المتصل بذاته والا لتوهم ان وجود الهيولى قبل
طريان الانفصال لا بعده كما ذكره الحاكم فهذا الكثرة شعفه بالاعتراض من حمل القوه
تارة على انه ليس بمعنى الامكان واعترض على الشارح واخرى على الامكان واعترض عليه
الشيخ ففى كلامه اضطراب انتهى وهذا كما ترى حيث ان من الجائز ان يقال ان غرض الحاكم
من ان ذلك الايراد على الشارح من مسلك الالزام لا التحقيق والبرهان وبالجمله انه يلزم
الشارح على ما ظنه من حديث القوه وحملها على ما يقابل الفعل استمرار الهيولى
فيلزم الغناء عن تلك المقدمه فتدبر قال الحاكم والصواب فى توجيه الكلام ان يقال المراد
بالمتصل بذاته الخ قيل اقول فى هذا التوجيه نظر من وجوه اما اولا فلانه يجوز ان يراد
بالمتصل بذاته اعم من الصورة والجسم التعليمى والمراد من الاتصال فى قوله غير قابل
للاتصال نفس معناه المصدرى اذ لو كان كذلك لما صح ان يقال المتصل بذاته غير قابل
للاتصال اذ القابل للاتصال بهذا المعنى ليس الا المتصل بذاته بل المراد بالاتصال هو المتصل
ولهذا يقولون لو كان المتصل قابلا للاتصال لزم ان يكون الشى قابلا لنفسه واذا
كان كذلك فمعنى قول الشيخ على هذا التقدير هو ان المتصل بذاته اعم من ان يكون هو
الصورة الجسميه او الجسم التعليمى وهو غير صحيح اذ الصورة قابل للمتصل الذى

هو الجسم التعليمى فتامل واما ثانيا فلان الكلام فى الجسم بعد طريان الانفصال فلا يكون
المقبول بالفعل هو الصورة الجسميه الحاصله قبل الانفصال بل الصورتين الحاصلتين
بعده واما ثالثا فلان قول الشيخ فاذن قوه قبوله على هذا التوجيه يكون مشتملا على ترك
ما يجب ذكره وهو لفظ المحل وعلى ما ذكرنا يجب تركه وهو الوجود اذ على هذا يجب ان يكون
محل القوه غير الجسميه لان القوه غير وجود الصورة وهو ظاهر انتهى وهذا كما ترى
حيث ان من الجائز ان يقال مقصود الحاكم على هذا التوجيه ان الصورة الجسميه المتصله
غير قابله للمتصله التى نفسها وللانفصال وكذا الجسم التعليمى هكذا فيلزم شى اخر له هذه
القوه وليس المراد من الهيولى الا هذا والحاصل انه يلزم ان يتحقق شى كان محلا للاتصال
والانفصال جميعا وليس صورة جسميه وان كان محلا للقسم من الاتصال وهو
الاتصال العرضى المعبر عنه بالجسم التعليمى وهو لا يضرنا فى المطلوب وهو ثبوت
محل الاتصال والانفصال غير الصورة الجسميه وليس المراد ان مجرد ثبوت محل الاتصال
ملزم المطلوب وهو وجود شى غير الصوره حتى يقال ما ذكر بل مدار الاثبات على
ثبوت محل الانفصال او قوته ولا يتوقف على ثبوت المحل للاتصال كما اشار الحاكم اليه
بقوله فاذن يكون قوه الانفصال الخ ولم يتعرض لمحل الاتصال او قوته بقوله وذكر الاتصال
ان تعرض له فى الشارح فلعله لغرض اخر يظهر للمتدبر من دون توقف ثبوت الهيولى عليه
وبوجه اخر نقول المراد انه ليس قابلا للاتصال العرضى والانفصال المقابل له جميعا
وهو غير الوجه الاول من وجه والوجه الاول لا يخلو عن خلل اما على ان قوله او الصورة

قابل المتصل الذي هو الجسم التعليمي مناقشه حيث ان القبول مطلقا من لوازم المادة ولواحقها ولا يكون للصوره ثم لا يخفى ان ههنا ايرادا حيث ان قوله اما اولا فلا يجوز ان يراد بالمتصل بذاته اعم من الصوره والجسم التعليمي والمراد من الاتصال الخ يشعر بان المراد من الاتصال ان كان هو ذلك لا يرد عليه مثل الايراد الوارد على الاتصال اذا كان المراد منه المتصل واما ما ذكره بقوله واما ثانيا فمن الجائز ان يمنع كون الكلام في الجسم عند طريان الانفصال وكلام الحاكم يشعر بمنع هذا من عنده لا انه ما وقع عن الشيخ عليه بل من الجائز ان يقال ان سياق عبارته في هذا الفصل يدل على ان الكلام قبل طريان الاتصال بل في المتصل وقبول الانفصال واستعداده وقوله وانه قد يعرض له الانفصال والانفكاك لا يدل على ان الكلام عند الطريان بل هو تمهيد للمقصود كما يشعر به ما وقع عنه بقوله وانت تعلم الخ فان ما وقع عن الشارح ولا سيما قوله والحق ان مراد الشيخ يشعر بما ذكرنا وجها ويمكن توجيه كلامه بوجه انه لا يرد عليه ما يرد على غيره من المناقشه ثم الحاكم اشار بوجه ما الى ما ذكره ثانيا حيث تسامح في عدم ذكر المحل بقوله اي قوه الانفصال الخ واراد به محل قوه الانفصال بالاضمار او باضافه ذو اي ذو قوه او قوه اطلاقا لمبدا الاشتقاق على المشتق وما يشبهه او بذكر الحال واراده المحل فمن ههنا لم يلزم عدم توجهه لمحل قوه الانفصال ولعل السر في تركه ذلك هو ان مراده في المتصل الذي ليس له الانفصال في هذه الحاله والمقبول عنده هو الصوره الجسمية الموجوده لا الصوره الجسميه التي حدثت بعد ذلك ونظيره بوجه ما ما وقع عن الشيخ في الهيات

الشفا بقوله الجسم بمعنى الماده جزء من وجود الانسان قال الحاكم فاذن يكون في قوة قبول الانفصال اي محل قوه الانفصال الخ فهل يرد عليه ما ذكره بعض المحققين بانه على هذا التفسير يكون هذه المقدمه مستثناه عن قوله وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي يعدم عند الانفصال ويوجد غيره بل متحدان حقيقه فكل منهما معبر عن الاخرى فلا وجه لما ذكره من ان ايراد الفاء كان اولى واظهر اذ الاتحاد ينافي التفريع انتهى وهذا كما ترى انه يندفع هذا الايراد بما حرره الشريف المحقق على ما وقع عن الحاكم بقوله اي محل تلك القوه ليس هو الصوره الجسميه وتشكلها ومقدارها فيكون تلك القوه لغيرها انتهى ومن ههنا يصح المغايره بينهما فيصح التفريع ومن ههنا اندفع ما اورده على هذا التوجيه ويرد ايراد اخر فان قلت يمكن ان يحمل المقدمه الاولى على السالبه حتى يكون معناه ليس محل قوه القبول وجود المقبول بالفعل الخ والمقدمه الثانيه موجبه ومعناها ان تلك القوه ثابته لغير ما هو ذات المتصل وح لا يكون مؤداهما واحدا ويندفع الاستدراك قلت بعد تسليم ان لفظ الغير غير ظاهر في السلب فلا علاوه اما ان يكون قوله المتصل بذاته غير القابل للانفصال سالبه فاما ان يكون موجبه فعلى الاول مفادها مفاد قوله محل قوه هذا المقبول غير وجود المقبول بالفعل حيث انه جعل سالبا وعلى الثاني مفادها مفاد المقدمه الاخيره اعني قوله تلك القوه لغير ما هو ذات المتصل فالاستدراك لازم كيف ما اعتبر انتهى ولا يخفى على اولى النهى جواز اختيار كون قوله المتصل غير القابل سالبه او موجبه وعلى التقديرين لا استدراك

اما على الاول فبان المراد من ذلك ان المتصل بذاته ليس محلا للانفصال ولا معروضا يجتمع معه فاذا كان كذلك فمحل قوته واستعداده ايضا لا يكون الصورة الجسمية اي المتصل بذاته والفرق بين قوه الشيء والشيء ظاهر وان قال في هذه المقدمه فمحل الانفصال وقابله غير المقبول لا الاتحاد المنافي للتفريع لزم الاستدراك لكن لم يقل هكذا بل ادرج القوه فيها مع ان مؤداهما ويصح التفريع واستلزام احدى المقدمتين للاخرى على سبيل الاستدلال الذي لا يوجب الاستدراك منه ولا ادراج القوه نكته كما نبه عليه الشارحان والحاكم على الوجه المخالف لكلام الشيخ حيث انه اذا لم يكن محلا للانفصال لم يكن محلا لقوته واستعداده مما بيناه يظهر انه على تقدير كونها موجبه ايضا لا يتحد مع المقدمه الاخرى اعني قوله تلك القوه لغير ما هو الخ ثم ان ما ذكره الشارح المحقق يدل على تغاير المقدمتين بقوله والحق ان مراده من ذكر مغايره قوه الانفصال ثم قال ذلك المحقق بعد ذلك ولولا ضيق عقل الطلاب من القاصرين لعلك في توجيه كلام الشيخ ان المراد بقوله قوه هذا القبول غير وجود المقبول الخ مغايره القوه لوجود المقبول كما هو ظاهر العبارة والتفريع على ما سبق من حيث ان المراد به وجود هذه القوه في الجسم وذلك اي يظهر ما سبق من اتصال الجسم وطريان الانفصال عليه والمراد بقوله المتصل بذاته غير القابل الخ هو السالبه كما صرح به الشيخ بعد التمهيد فقال ان المتصل يطرا عليه الانفصال وانه ليس المتصل بذاته قابلا حقيقيا وفرع على ذلك ان قوه قبول الوجود في الجسم تغاير وجود المقبول فيه وهو الانفصال وان محل هذه القوه امر مغاير لذات المتصل المطرو عليه الانفصال فاذن انه امر من القبيل

علیها

المنتج وما سبق تمهيد لبيان المقدمتين الماخوذتين فيه فتامل انتهى ولا يخفى ان ما وقع عنه بقوله فاذن الخ تحرير القياس يشعر بانه قياس نفسه والتمهيد الذي يلزم مما ذكر قبله وهو قياس خالص وهذا كما ترى بعيد مع عدم تكرر الوسط نفسه انه هذا القياس لا ينتج المطلوب المراد في هذا المقام وعند التحليل وحذف الواسط بعضا او كلها بقي لا بعيدا اصلا قال الشارح المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرا عليه الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل الخ قيل اقول لا يذهب على الناظر ان هذا الكلام منه يدل على ان الصورة الشخصيه يلزمها الجسم التعليمي المعين المتشخص انتهى ومن الجائز ان يقال مراد الشارح ان الصورة الجسميه الشخصيه ما دام موجود الذات له اتصال واحد متعين بتعين ما والحاصل ان الاتصال الواحد الذي يزول مع طريان الانفصال لازم لا ينفك عنه وبالجمله اطلاق المتعين على الفرد المنتشر شايع في كلامهم كما يدل عليه قوله اذا طرا عليه الانفصال زال الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل ولعل السر في وجه سكوته عن التعين في قوله واحد متعين والتعريف في المتعين في الاخير هو ان الفرد المنتشر يلزمه تعين ما بخلاف المتعين الشخصي فتدبر فيه قال الحاكم والاستدلال بقوه الانفصال يصح الخ من الجائز توجيه ما وقع عن الشارح بما ذكره الحاكم ههنا ولا ناخذ كلامه عليه فلا يرد عليه ما ذكره الحاكم والوجه الثاني الذي ذكره الشارح من حيث الاستمرار لا يابا ايضا قال الحاكم وهذا السوال بين البطلان قيل اقول فيه بحث لانه ان اراد بكون الجسم متصلا في نفسه ان الاتصال المعين ذاتي له اولا ثم

فهو ممنوع لكن لم يزل بطريان الانفصال اذ بعد طريانه كان هناك اتصالان وان اراد ان
الاتصال عرض حقيقة وليس هناك واسطة في العروض ففيه ان هذا لا يستدعي ان يزول
عنه الاتصال الا ان العوارض كثيرا ما تزول عن المعروضات الحقيقية كالحركة للسفينة وقد يقال
ظاهر والحق ان يقال هذا الاتصال شخص واحد فبعد طريان الانفصال زال وحدته الشخصية
وصار شخصين واذا كان هناك اتصالان فصار اتصالا واحدا كان الامر بالعكس على ما
فصلناه فلا يجوز ان تكون الصورة هي القابلة للاتصال والانفصال باقية فيهما ويمكن حمل
كلامه على ما ذكرنا وملايمة لفظ الهوية ايضا ما ذكره من الذاتية واللزوم في الاتصال اما ماخوذا
ما ذكره المحقق الدواني قال الحاكم وفي الجواب نظر قيل النظر منع المقدمة المشتركة بين
الجوابين وهي انه لو لم يكن الجسم متصلا في ذاته لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة
وذلك المتصل اول الاجزاء الموجودة فيه بالفعل ولو اختص بالاول لخرج الجسم المركب من
التعريف واجاب بان هذا السؤال بين البطلان ونفي الجزء يستلزم كون الجسم متصلا
بالاتصال لما كان لا يخفى وبعض العبارات يومي الى هذا وان كان حمل بعض عبارات اخرى
عليه يحتاج الى تكلف ومن ههنا يندفع هذا السؤال بخصوصه ويبقى سؤال اخر يفهم
من كلامهم ومن المحققين من اشار اليه ايضا والحاصل ان من لزوم الاتصال المطلق لا
يلزم المقصود فتدبر قال الحاكم لان الهيولى ليس لها وجود في نفسها فضلا عن الاجزاء
مثلا ان اراد بسلب الوجود في نفسها عن الهيولى ان يكون وجودها بالعرض على ما يرد
على قوله فضلا عن الاجزاء الا ان الاجزاء لما كانت لها بالعرض فلزم ان لا يكون الهيولى

موجودة بالحقيقة على ما هو شان الاتصاف بالعرض وان اراد ان وجودها حاصل لها
حقيقة لكن بسبب الصورة فيرد عليه ان النقض لا يتوقف على ان وجود الهيولى
حصول الاجزاء لها من قبل ذاتها من غير ان تتوقف على شيء اخر اصلا بل انما يتوقف على
ان لا يكون ثانيا وبالعرض انتهى وهذا كما ترى اما اولا فلان ما قاله ماخوذ مما ذكره المحقق
الدواني بقوله لا يلزم من احتياج الهيولى الى الصورة في الوجود ان يكون انقسامها بالعرض
فضلا عن ان يكون انقسامها بالعرض كما يدل عليه قوله فضلا الى اخر ما ذكره واما ثانيا
فلانه من الجائز ان يقال ليس مراد الحاكم من ان ليس للهيولى وجود انها لا تتصف حقيقة
بالوجود بل مراده بانها امر مبهم بالقوة يكون تعينها وفعليتها ووحدتها وتعددها
بالصورة الحالة فيها والحاصل ان لها حقيقة مبهمة لا تعين لها في نفسها وتعين باعتبار
غيرها وبانضمامه اليها وذلك المحصل هو الصورة الجسمية وهو المتصل الذي تتعين به
المادة ثم ان احتياج الهيولى اليها في الوجود من قبيل احتياج المعلول المباين للعلة في الذات
والوجود اليها ومن ههنا ظهر انها موجودة في نفس الامر مع ابهامها بحسب ذاتها
بالقياس الى مراتب الاتصالات والانفصالات ثم انها وان احتاجت في وجودها الى الصورة
ومن ههنا يرد على ما ذكره هذا القائل جواز اختيار الشق الثاني وهو ان وجود الهيولى
حاصل لها حقيقة بسبب الصورة لكن ليس لها انقسام واجزاء حقيقة فاذا كان كذلك
فلا يرد النقض بمجرد الاتصاف بالوجود كما في المجردات ثم لا يخفى جواز توجيه كلام الحاكم بان
مراده ان الهيولى ليس لها في نفسها وجود يستلزم هذه الاشياء من الانقسام والاجزاء وما

يشبههما ويتفرع عليه فضلا عن هذه الاشياء المتفرعة والحاصل ان الوجود الاتصالي
والوحدة الاتصالية يستلزم الانقسام لو كان ذلك بالذات وذلك بخلاف الهيولى لانه
ليس لها وحدة اتصالية ووجود اتصالي ومن ههنا يظهر جواب اخر لكلام هذا القائل
باختيار الشق الاول ولكن الكلام في الوجود الاتصالي الذي يساوق الوحدة الاتصالية
لا فساد في كون الهيولى موجودة بالعرض بهذا الوجود متشخصة بذلك التشخص الاتصالي
وواحدة بتلك الوحدة الاتصالية وان كان لها وجود في حد ذاتها قال الحاكم ولا يعتبر
الوجهان بالهيولى الى اخر اقول في عدم استقامة الوجه الثاني بالهيولى نظر اذ يمكن ان يقال
الاتصال امر ذاتي للهيولى لان الهيولى لو لم يكن متصلا في نفسه لكان في نفسه متعددا
والجواب بانه لا يلزم من عدم كون الاتصال ذاتيا للهيولى كون الانفصال ذاتيا له بل في حد
ذاته ليس بمتصل ولا منفصل بل كل منهما يعرضه من الخارج مشترك فلا يفيد في دفع النقض
انتهى وهذا كما ترى لان من الجائز ان يقال ان للهيولى وجودا في نفسها فضلا عما لحقها
من الاتصال والتعدد فلا يتصف بشيء منهما بحسب الذات فما ذكره الناقض بقوله لو لم يكن
متصلا في نفسه لكان في نفسه متعددا وليس كذلك ضرورة انها في نفسها ليست شيئا
منهما وهذا مشترك بينهما الا يرى ان الجسم موجود في نفسه متصف بالاتصال
والتعدد ذو اجزاء بحسب الذات فالنقض غير وارد على اصل الدليل فانه نفى ما اورده
القائل من النظر وما اورده الحاكم يرد على اصل الدليل والنقض ايضا لكنه لذلك الفائدة
غير مفيد واندفع نقضه بما اوردناه عليه من منع عدم اشتراكه فتدبر قال الحاكم ثم

يمكن ان يقال على الوجه الاول الى اخر قيل الكلام بعد هذه الاحوال في ذاته الاتصال وابطال العرضية
هذا الكلام اي حديث العرضية انما يصح ان لو كان انقسام الجسم الطبيعي في الخارج عبارة
عن تعدد الاجزاء وتعددها بزوال الاتصال الذي عرض لها من ذواتها لكون ذواتها معروضة
للوحدة الاتصالية تارة وللكثرة الاتصالية اخرى بدون جريان العدم على تلك الذوات وذلك
ظاهر لانه على هذا التقدير لا تخلو اما ان تكون تلك الذوات المتقدمة على الاتصال العرضي
متناهية او غير متناهية وكل منهما باطل لما مر سابقا فالحق ان انقسام الجسم الطبيعي الى
القسمين ليس الا بانعدام الصورة الجسمية والجسم المتشخص الذي كان عند الاتصال و
حدوث الصورتين الاخريين والجسمين المتشخصين الاخرين فيكون اذن الوحدة الاتصالية
لازمة لتشخص الجسم الطبيعي والصورة الجسمية بل الاتصال وقبول الابعاد مقوم للجسم الطبيعي
كما مر مرارا وذلك لانه لو لم يكن كذلك لكان كل من الاتصال والامتداد وقبول الابعاد عارضا
له وهو متقدم عليه ضرورة تقدم الموضوع على الاعراض ولزم من ذلك ان يكون الجسم الطبيعي
في مرتبة ذاته اما مجردا صرفا او متفرقات من الاجزاء التي لا تجزى وكلاهما باطل ثم قال الحاكم
ان الاتصال ليس عارضا للجسم والا لزم تقدم الجسم والصورة الجسمية عليه بالذات
ولزم من ذلك التقدم المحالات المذكورة من تركب المفرد من المتفرقات التي يعرض لها
الاتصال وهو باطل لما مر او كون المجرد الشخصي معروض الاتصال الموجب لصلاحية كونه
ذات اجزاء ولما ثبت ان الاتصال والامتداد ليس متاخرا عن الجسم بالذات ثبت ان الجسم
في حد ذاته متصف بالوجوه الاتصالية فان طريان الانفصال الذي طرء على الجسم المفرد ذاته

بزوال الوحدة الاتصالية وحدث جسمان اخران لم يكن ذاتهما عند الاتصال بالفعل واما
الهيولى فلم يحدث في ذاتها متصفة بالوحدة الاتصالية ولا بمقابلتها لانها ليست متصلة
في حد ذاتها ولا منفصلة ولم يلزم من ذلك تقدم الهيولى على الاتصال ليلزم فيهما ما
يلزم في الصورة الجسمية من المحالات المذكورات وذلك لان الهيولى في مرتبة وجود
الذات وحدة اتصالية عند الاتصال متصفة بمقابلتها عند الانفصال وهذه دقيقة
نشات من عدم كون الصورة الجسمية عرضا لانه لو كانت عرضا لزم تقدم الهيولى
عليها بالذات فلزم بذلك التقدم المحالات المذكورة بعينها ولما لم يكن الصورة الجسمية عرضا
لم يلزم تقدم الهيولى التي هي محلها عليها بالذات بل هي متاخرة بالذات عن الصورة المطلقة
كما ستجي بيانه عنقريب انشاء الله تعالى ثم ان الهيولى انما توجد متصلة ثم يعرض لها الانفصال
بدون زوال ذاتها او توجد منفصلة ثم يعرض لها الاتصال لم يسبق ذاتها فالجسمان الحادثان
عند الانفصال مجموعهما ليس متصلا ولا ممتدا ولا قابلا للابعاد فليس جسما واحدا
انتهى وهذا كما ترى حيث ان الاتصال لو لم يكن من الامور المقومة للصورة الجسمية لم يلزم
ان يكون جوهرا مفارقا كالعقول المجردة وبالجملة ان المفارق يطلق تارة على ما يفارق
الامتداد والاتصال بحسب مرتبة ذاته وهويته ويطلق تارة على ما يفارق الامتداد والاتصال
بحسب مرتبة ذاته وهويته ويطلق تارة على ما يفارقها مطلقا سواء كان بحسب مرتبة
ذاته او بحسب الخارج فان اراد انه يلزم ان يكون الصورة الجسمية على ذلك التقدير
مفارقا بالمعنى الاخير حتى يكون كالعقول المفارقة فهو ممنوع وان اراد انه يلزم ان يكون

مفارقا عنه بحسب مرتبة ذاتها عنه فهو مسلم ولا يلزم من ذلك كونها من العقول و
ايضا لا يلزم ان يكون متفرقات من الاجزاء التي لا تتجزى بل هي في هذه المرتبة طبيعة فقط و
لكن لا ينفك عن الاتصال مطلقا واحدا كان او متعددا بحسب مراتب الجزى ولا يلزم
من ذلك ان يكون منفصلة متجزية باجزاء لا تتجزى والقول بانه لا ينقسم في هذه المرتبة يلزم
الجزء الذي لا يتجزى وهو مردود لانه ان اريد ذلك بحسب العدول فهو ممنوع وان اريد
بحسب السلب وعدم السلب على الحسبة كما يظهر من الشفاء حيث قال فلو سئل عن
النقيض فالجواب السلب لكل شي مع الحيثية لا بعدها فهو مسلم ولكن لا يلزم من ذلك كونه
مركبا من اجزاء لا تتجزى ثم ان ما ذكره من عدم لزوم ذلك في الهيولى حيث ان الصورة الجسمية
بطبيعتها الكلية علة لها فلا يصح انفكاكها عنها فلا يلزم تجردها او تركيبها مما لا يتجزى ومعلول
ان الهيولى وان كانت معلولة للصورة بحسب طبيعتها الكلية فيمكن اخذها بذاتها
منفكة عن جميع الامور الخارجة عنها سواء كانت لازمة او مفارقة كما اشار اليه الشارح
المحقق في التجريد بقوله الماهية من حيث هي ليست الا هي فاذا اخذت الهيولى بحسب جوهر
ذاتها معراة عن جميع الاعتبارات ومراتب الاتصالات والانفصالات لا يلزم ان يكون
من المفارقات الصرفة من العقول قال المحاكم وعلى التوجيه الاخير انه لا يلزم من كون احد
المتقابلين مقوما ان يكون الاخر محل يمكن ان يقال ان مراد المستدل من قوله لو لم يكن متصلا في
نفسه لكان في نفسه متعددا اي كان في نفسه جاز ان يتعدد وهو باطل لان الجسم في
حد ذاته لا يخلو عن اتصال ما وكان بالنظر الى ذات الجسم ان يكون جميع الانفصالات

حاصلة بالفعل اي يكون مركبا من اجزاء غير متناهية كما هو مذهب النظام وقد مر في
مبحث اخر ان تركب الجسم منه بالنظر الى ذاته ممتنع كما لا يخفى على من نظر في دلائل ابطال
تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال المراد انه ليس له الاتصال
ذاتيا وينفك مع جميع العوارض عن ذلك بحسب مرتبة ذاته فلا يتصف في تلك المرتبة
وكذلك لا يتصف بالتعدد ايضا بحسب تلك المرتبة ولو ابين ان الاتصال لو لم يكن ذاتيا
له فينفك عنه بحسب مرتبة ذاته مجوز اتصافه بالتعدد في نفس الامر مطلقا فهو ايضا
غير مسلم ضرورة ان شان الاتصال المطلق وامر نظرا اليه مثل شان سائر لوازم الماهية
بالقياس اليها ومن الظاهر ان الانفكاك الاربعة بحسب مرتبة ذاتها عن الزوجية لا يستلزم
اتصافها بالفردية بحسب نفس الامر ولا في مرتبة من مراتبه قوله لا يخلو عن اتصال ما قلنا
ان اراد به انه لا يخلو عنه بحسب مرتبة ذاته على ان يكون ذاتيا له فهو اول النزاع و
ان اراد به انه لا يخلو عنه حيث انه ملزوم له وهو لازم اياه فلا يلزم منه شي من الفساد
والقول بان تركب الجسم من الاجزاء بالنظر الى ذاته ممتنع مسلم لو كان المراد من ذلك
استحالته بحسب نفس الامر نظرا الى ذاته لا بحسب نفس ذاته نظرا الى ذاته والفرق بينهما بين
ولا يلزم من ذلك كون استحالته بالغير قال المحاكم ان الصورة علة لوجود الهيولى في التحير الحلو
ما اورد المحقق الشريف بانه لا يلزم من كون الصورة علة لوجود الهيولى ان يكون هذه
الصفات عارضة للصورة اولا وبالذات وللهيولى ثانيا وبالعرض لعل هذا الايراد
ظاهر الورود على ما قرره صاحب المحاكمات ويمكن ان يقال في توجيه الشرح ان مراده ان

الدليل الدال على اثبات الهيولى فهو على تقدير تمامه انما يفيد الحكم بوجود امر ليس له في
مرتبة ذاته وحدة وتعدد واتصال وانفصال بالذات لان احتياج الصورة الى المحل
الذي هو الهيولى انما يلزم من جهة انها متصفة بتلك الصفات بالذات فلو كانت
الهيولى مما اتصفت بالعرض فلا اذ البديهة حاكمة بان المتحيز الواحد لا يبقى بطريان
الانفصال بتشخصه مع ان التفريق ليس اعداما بالمرة فلا بد من امر ليس له هذه بالذات
وعلى ما قررنا يكون قول الشارح فيعلم حاله على ما فهمه صاحب المحاكمات انتهى وهذا كما ترى
ان ما ذكره العالم مع انه لا يدفع الايراد عن المحاكمات كما اعترف بان ايراد الشريف على المحاكم
لا على الشرح ثم انه ماخوذ عما ذكره الشريف المحقق في حاشيه على الشرح القديم للتجريد حيث
قال ذلك الشارح ان الوحدة والتعدد والامتداد بالذات للصورة وللهيولى بالعرض
انتهى اما الاول فلان الامتداد المتصل في ذاته يلزمه الوحدة بالضرورة اذا لم يعرض له الانفصال
ويلزمه التعدد اذا عرض له ذلك واما الثاني فلما عرفت من ان الهيولى يجب ان يكون باقية
بعينها حالتي الانفصال والاتصال لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية فوجب ان لا يكون في
ذاتها واحدة ولا كثيرة بل انما يتصف بهما تبعا للصورة الحالة فيها فاندفع ما يقال من
ان لزوم الوحدة او التعدد للامتداد بالذات وللهيولى بالعرض مجرد دعوى لا بينة معها
انتهى وهو ظاهر مما ذكرنا ثم لا يخفى جواز ان يقال المبنى كلام الشارح في اثبات الهيولى على
كون المتصل والاتصال ذاتيا كما اشار اليه بقوله واعلم انه لا يتم في هذا الباب الخ فلا يلزم
على طريقته احتياج الصورة الى الهيولى من حيث اتصافها بالذات بتلك الصفات

بل من حيث ان الاتصال الذاتى ورفع الاتصال يلايم رفع ما هو ذاتى له فلا يكون عرضا مشتغلا فاتمام البرهان بناء على كون الاتصال ذاتيا ولا يلزم من ذلك عدم اتصاف الهيولى بما لوحده والتعدد وغيرها بالذات حقيقة حيث انه يتم الدليل بناء على كون الاتصال ذاتيا للصور والجسم دون الهيولى فالدليل الدال عند الشارح يدل على وجود موجود ليس الاتصال ذاتيا ولا ان يكون متصفا بهذه الصفات بالحقيقة وان كان مراد الشارح ما ذكره هذا القائل من دون الاحتياج الى اثبات الذاتية فان ما ذكره ذلك القائل منظر الى ما ذكره المحاكم كما يظهر بتاملنا وقع عنه فى دفع السوال الذى تعرض الشارح المحقق بقوله واعلم انه لا يتم الخ وبالجملة انه يظهر من كلام الشارح ما ذكرناه على ان دعوى البديهة فى ان المتحيز الواحد الخ غير مسموعة عند النظر فى كل ما اتصف بالوحدة وبالجملة ان السر فى ذلك كون الاتصال ذاتيا او لازما له لا الاتصاف حقيقة فتدبر

قال المحاكم فاللوازم الثلثة غير لازمة اصلا اقول يرد ايضا ان اجتماع المثلين المستحيل هو حلولهما فى ثالث لا حلول احدهما فى الاخر وايضا عدم كون احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى غير مسلم اذ يقال الاولوية مستندة الى العوارض وكذا يلزم من عدم احتياج الهيولى الى محل غناء الجسمية عن المحل مطلقا لجواز عروض الاحتياج من خارج والحاصل ان حكم الامثال انما ينشأ من اللوازم المستندة الى المهية انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره اولا ماخوذ عما ذكره المحقق الدوانى فى حاشيته بقوله قال قول المحاكم سلمناه ولكن لا نسلم ان هنالك منعا اخر وهو انا لا نسلم ان اجتماع المثلين بحلول احدهما فى الاخر محال انما المستحيل

حلولهما فى محل واحد قال الشارح والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفى الهيولى فلا يخفى ان شيخ اتباع الرواقيين ومحى مراسم الاشراقيين قد عارض المشائين سيما رئيسهم باقامة حجة على نفى الهيولى بانها لو كانت لكانت شاعرة بذاتها و واجبة الوجود لذاتها بما وقع عنه فى المطارحات حيث قال وكان عند المشائين كون الشىء مجردا عن المهية غير غائب عن ذاته هو ادراكه والمادة نفسها كما قالوا خصوصها انما يحصل بالهيآت فثبت ان الهيآت تمنعها المادة فالمادة ما الذى يمنعها واعترفوا بان الهيولى ليس لها تخصص الا بالهيآت التى سموها صورا والصور اذا حصلت فينا ادركناها وليست الهيولى فى نفسها الا شيئا ما مطلقا او جوهر عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيآت كما زعموا فلا شىء فى نفسه اتم بساطة من الهيولى سيما ان الجوهرية هو سلب الموضوع عنها هذا مما اعترفوا به فلم ما ادركت ذاتها بهذا التجرد عن الحوامل والاجزاء ولما ادركت الصور التى فيها على انا بينا ان الجوهرية والسلبية فى امثالها اعتباريات ثم قال المشاؤن هو ان مبدع الكل ليس الا مجرد الوجود فاذا بحث عن الهيولى على مذهبهم يرجع حاصلها الى نفس الوجود اذ التخصص انما هو بالهيآت الجوهرية كما سبق وليس شىء هو نفس المهية بل ثبت خصوص فرق فان المهية او وجود والهيولى لا سبق الا ماهية ما او وجود ما فاما مقارنها الى الصور ان كان لنفس كونها موجودة فكان واجب الوجود تعالى عن ان يكون هكذا واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته والاشياء بمثل هذه البساطة فكانما يجب ايضا فى الهيولى لانها موجودة فحسب فقال ويبطل ان هذه

الا فاوبل ظاهر فثبت ان الذى يدرك ذاته فهو نور لنفسه وبالعكس فاذا فرض النور العارض كان ظاهرا فى نفسه فما حقيقته ان الظاهر فى نفسه لنفسه حقيقته النور المجرد عن المحل ان الهوهو ينعكس راسا براس وقد ذكر هذا المرام فى حكمة الاشراق وفى مقام من المطارحات حيث قال انه يلزم على المشائين ان يكون الهيولى واجبا تعالى عن هذا وذلك حيث انه اذا لم يبق فى رسم الهيولى الا الوجود كانت مهيته نفس الوجود بل واجب الوجود لانكم قلتم ان ليس فى الموجودات ما وجوده عين مهيته الا الواجب الوجود هذا كلامه ثم ان هذا الشك والايراد الذى تبلبل به هذا الفاضل الاشراقى الذى يدعى علم الاشياء كما هى لا يلتوصد ورد مثله عن مثله وكان على الشارح المحقق الاشارة الى الجواب هنا بعد ذكر هذا الايراد والجواب توجيهنا ولعل فيما ذكره سابقا من الفرق بين رسم الجوهر وحقيقته بنفى شىء وجودها الذاتى كما ان فيما سيذكره اشارة الى نفى كونها عاقلة بذاتها وذلك حيث ذكر فى بحث العلم من هذا الكتاب بقوله والحق ان المادة هنا اى فى بحث كون التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد فى الخارج عن الهيولى فانها هى المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهى وجميع ما يحل فيها يمكن ان يوجد من حيث كذلك وح لا يكون شىء منها معقولا ونظايره الواقعة عنه فى سابق هذا الكلام ولاحقه كثيرة لم نطول الكلام بذكرها واعلم قلنا ان ما قاله فى اوايل هذا الكتاب من الفرق بين رسم الجوهر وحقيقته يفيد نفى ما ادعاه من كونها واجبة لذاتها وان يقال ان مبنى ما ذكر من عدم كون الجوهر جنسا

لها على ان مهيته هو الموجود بالفعل لا فى الموضوع وليس كذلك وما ذكره من ان الكلى العام لا تحصل الهيولى لعدم تحصله فى نفسه ولا ابهامه فى ذاته وحقيقته لا ينافى ان يكون جنسا لها وليس ذلك هو الوجود بل مهيته شانها وحقيقتها ان لا تكون فى موضوع ولما ظن ان الجزء الثانى لكونه سلبيا لا يصلح ان يكون مقوما لها فبقى الجزء الاول منه وهو الوجود بالفعل ولما لم يكن فيها ما يصلح ان يكون مقوما لها فتعين من ذلك ان لا يكون حقيقتها الا مجرد ذلك ثم اعجب من هذا كله اعترافه بان رسم الهيولى حيث قال اذ لم يبق فى رسم الهيولى الا الوجود ومع ذلك قد حكم بما ترى حاله ثم انه لو صح هذا لزم ان يكون رسم كل شىء حقيقة ذلك الشىء فيلزم من ذلك ان يكون رب العالمين حقيقته تعالى وهذا كما ترى واما اطلاق الرسم هيهنا على الحد لا يدفع عنه ذلك الاشتباه و بالجملة ان الجوهر يجوز كونه مقوما للهيولى متحصلا بفصله المقوم لها مثل القوة و الاستعداد واعلم قلنا ان ما سيذكره فى بحث العلم ينفى كونها عاقلة بذاتها هو الذى اشرنا اليه آنفا قوله فالمادة ما الذى منعها قلنا جوهر ذاتها يمنع نفسها عن ان تكون عاقلة لها وذلك لعدم كونها موجودة بالفعل مع ان المعتبر فى التعقل حصول صورة مجردة عن المادة عند موجود بالفعل فى الخارج وانها القوة ذاتها ما في غير ذلك سواء قلنا بقيام اعراض محسوسة او غير محسوسة بها او لم نقل قوله وليست الهيولى فى نفسها الا شيئا ما وكذا قوله فلا شىء فى حد نفسه اتم بساطة قلنا ليس كذلك قال الشيخان الكاملان ابو نصر وابو على فى تعليقاتهما اشارة الى المشائين بهذه العبارة قالوا ان الهيولى حيث

هي هيولى شي ومن حيث هي مستعد شي فالاستعداد صورتها وليس كذلك فان
الاستعداد نفس الهيولى وهذا التحديد الذي حدت به وهو انه امر مستعد لا يكثرها
فان البسايط تحد بحد يشتمل على الجنس والفصل وليس الجنس والفصل موجودين في
المحدود حتى يكون المحدود له جزان بل هما اجزا الحد قولنا امر مستعد ليس بحسب مهيته
ان يكون مركبا كما يقال في اشيا بسيطة انها امر بصفه كذا كما نقول الوحدة انه عدد
غير منقسم وليس هناك تركيب والا لم يكن وحده وكما نقول في الاول انه واجب الوجود
انتهى كلامهما بعبارة واحدة ثم ان تشبيه الهيولى بالوحدة به تعالى من جهة البساطة
الخارجيه يوجبه ما لا مطلقا والعجب من هذا الفاضل الاشراقي انه زعم ان الهيولى
يلزم على اصولهم كونها واجبه لذاتها مع ان الظاهر من اقاويلهم انها من المعلولات
القايمه الارجا قوله اعترفوا ان الهيولى الخ قلنا الهيئة القايمه بها واللواحق العارضه لها
وان سميت صورا لكنه لا يستلزم كونها مدركه لها بل انه يوكد نفي كونها عاقلة بها لظهور
ان المراد من الصوره هو الصورة الجسميه قال الشيخ في رسالة الحدود ان الهيولى في وجودها
بالفعل انما تحصل لقبولها الصور الجسمانيه لقوه فيه قابل للصورة وليس لها في ذاتها
صورة متشخصة الا بمعنى القوه ومعنى قولي انها جوهر ان وجودها حاصل لها بالفعل لذاتها
انتهى وهو صريح في ان المراد من الصوره ما ذا وكون هيئتها في ذاتها هي القوه نفسها
ومن السبيلين لا يكون شاعرا لا لذاتها ولا لصورتها ثم ان ما وقع عنه بقوله وليس له في
ذاته صورة متشخصة الخ وان كان منطبقا على هيولى العناصر لعدم لزوم صورة شخصية لها

لكنه يجوز انطباقه على هيولى الاجرام الفلكيه حيث انه ليس لها في جوهر ذاتها صورة
شخصيه ما ثم ان الشارح المحقق فيما نقلنا عنه من ان الصورة الجسمانيه لا يصح تعقلها
الا بعمل وتجريد ما وانها قايمه بالهيولى لا غيرها فيكون حكمها غير ما عليه امر صوره اخرى في
بقوله تارة اخرى في شرح كلام الشيخ فيما بعد ان مقارنة الماده ولواحقها مانعة عن كون
الشي معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريد عنها قد بان ان الصورة بهذا المعنى مانعة عن ان
يكون معقوله الا بعمل عامل وتجريد مجرد ما وذلك بخلاف امر صوره اخرى لكونها معقوله
صرفه من تسميه ذات مجرده ولعل هذا الفاضل الاشراقي ركن الى لفظ الصوره والهيئه
وقاسهما الى الصورة المعقوله مع ان المشائين قد بالغوا في عدم معقوليه تلك الصور
واما ان المعنى المعقول لا بد ان يكون غير منقسم ولا في ذي وضع فقد صرح به الشيخ والشارح
المحقق فيما سبق في تقسيم ومن تضاعيف البيان ظهر ان ما ذكره بقوله فلم ما ادركت
ذاتها ولم ما ادركت الصور التي فيها في مقابل قولنا لم ادركت ذاتها مع ان لا تحصل لها
ولم ادركت الصور المحسوسه مع كونها مادية قوله ثم قالوا لان مبدع الكل ليس الا
مجرد الوجود قلنا الامر كذلك وما الحكم ما ذلك فضلا عن الهيولى قوله فاذا بحث عن الهيولى
على مذهبهم يرجع حاصلها الى نفس الوجود قلنا ان البحث عنها يرجع حاصلها الا انها
لا يكون نفس الوجود وليت شعري ما الباعث لهذا الحكيم الاشراقي في فهمه هذا وكثرة
تشنيعه على ايمه الحكمه المشائيه بما نرى على ان ذكرنا اول كتاب المطارحات ان الاختلاف
بين متعلمي الحكما ومتاخريهم انما هو في الالفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض

ولا نزاع بينهم في اصول المسايل فلا يخفى ان هذا الشيخ الكامل الاشراقي قصر غاية التقصير
في هذا المقام واعطى ان لذة قوة الغضبيه من الغلبة والقهر لا قوة العقليه من البهجة
والسرور من الاستشعار بالحقايق كما هي ومن الظاهر ان ذلك وان كان خيرا مظنونا بها
من القوة الغضبيه لكنه شر لقوة العقليه والمنافيات ان لكل من المشاعر الظاهره
والباطنه لذة والما بحسب ادراكه وشعوره فللبصر منها اللذة والالم هو ادراك الملايم
او منافر من المحسوسات فان لذاته انما هو فيما لا يلايمه منها كالالوان والاشكال الحسنه
والمه انما هو فيما لا يلايمه منها كالالوان والاشكال القبيحه وللشم منها اللذة والالم
هو ادراك الروايح الطيبه الملايمه وادراك الروايح المنتنه الكريهه وقس عليه
الذوق والسمع واللمس والشهوه والغضب وغيرها ولعل هذا الشيخ الاشراقي صار
من البدنيين لا الملكوتيين المقدسين قال الشارح ان الامتداد الجسماني الموجود
طبيعه نوعيه محصله لان الاجسام لا تختلف في هذا المعنى وانما تختلف بالصور النوعيه
والخارجه عن مهيه الجسميه والمهيه الجسميه غنيه في ذاتها ووجودها عن
الصور النوعيه اذ لا تعلق بينهما الا بمجرد حلولهما في محل واحد فانه لا يستلزم ذلك
المعنى واما الجنس فانه وان كان غير محتاج في مهيته الى الفصل لكنه يحتاج في وجوده
اليه ثم قال وهذا الفرق لا يجدي لان الفصل خارج عن وجود الجنس انه مزور خروج
الناطق عن الحيوان الذي هو الجنس وح يكون كالمهيه الجسميه ويتوجه النقض انت
خبير بان الفصل موجود بوجود الجنس والنوع فلا يكون خارجا عن وجودهما بل انما

تغايرهما بحسب نحو من الملاحظه والحاصل ان الشيخ لما ذكر ان طبيعة الامتداد الخ علم منه
الاتصال الجوهري الذي بحسب نفس ذات الصوره وقوام حقيقتها وبما استعقبه بقوله
في انفسها واحده علم انها طبيعة نوعيه محصله فالشرح يطابق المتن وان توارد الصور
النوعيه المختلفه عليها لا يستلزم جنسيتها ضروره ان الجنس حقيقه لا تحصل له في نفسه
وانما تحصل فانما يكون بفصول المنوعيه التي تكون موجوده معه قال الشيخ الكامل
ابو نصر في التعليقات ان الجسميه معنى محصل له وجود مشار اليه متحقق في نفسه
ان يرادف عليها صور مختلفه بخلاف الحيوانيه فانه معنى مشترك ينتزعه العقل من
الانسان والفرس وغيرهما والانسان والفرس هما نوعان للحيوان وكذلك النارية والهوائية
فليستا هما نفس الجسميه وقد صرح الشيخ بان الجنس والنوع والفصل موجوده في الخارج
بوجود واحد في الفصل السادس من الشفا بقوله ان النوع بالحقيقه شي هو الجنس اذا
صار موصوفا بالفصل والشارح الفاضل لما غفل عن جميع هذه الامور قال ان الطبيعه
الجنسيه موجوده في نوع ممتاز من الفصول مهيه ووجودا فيكون حصص الانواع
متماثله مع انها مختلفه في اللوازم والشارح المحقق اشار الى بطلانه بقوله لسوء اعتبار
الكليات وان الشارح الفاضل لما اورد شكا واحدا ينبعث عنه الشكوك غير الشارح
عن الجواب عن ذلك بالجواب عن الشكوك والمحاكم الفاضل غفل عن ذلك وقال ليس الا
شك واحد فتدبر فيه قال المحاكم في الحاشيه كون المخالف منحصرا في الامور المذكوره ممنوع
لم لا يجوز ان يكون الجسميه مهيه جنسيه متحصله بفصول لا اطلاع لنا عليها فيكون الجسميه

المقارنه للطبيعه الفلكيه مخالفه لحقيقة الجسميه المقارنه للطبيعه العنصريه ولا
بد لنفي هذا الاحتمال من دليل انتهى ذكر المحقق الدواني هذا منع جدلي فانا نعلم بالضروره
ان التفاوت بين الجواهر الممتده المدركه بين الاجسام ليس الا للامور الخارجه عنه
المقارنه له في الوجود كما فصله الشارح انتهى و هذا كما ترى ان دعوى الضروره غير مسموع
فلذا ترى الشارح المحقق نظرا اليه تصدى لتقرير الكلام على نمط اخر و هو حديث
بقاء الهويه الاتصاليه بعد الانفصال مطلقا خارجا او وهما وكذا الشارح الفاضل
في المباحث المشرقيه موافقا لما ذكره في هذا الشرح بقوله لان الجسميه ليست عبارة
عن وجود هذه الابعاد بالفعل لان هذه الابعاد من باب الكم وليست ايضا عبارة
عن نفس قابليه هذه الابعاد على ما يشعر به ظواهر الكتب اما اولا فلانا قد دللنا على
ان قابليه الشي للشي لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا واما ثانيا فلانها لو كانت وصفا
ثبوتيا لكانت من باب النسب الاضافات ومثل ذلك لا يكون صورة مقومه
بل الجسميه عبارة عن الامر الذي حصلت له هذه القابليه وذلك الامر غير محسوس
ولا معلوم بالضرورة فان المدرك المعلوم بالضروره هو هذه المقادير واما وجود
امر اخر لاجله حصل قابليه هذه المقادير فلا هو مدرك بالحس ولا هو معلوم بالضروره
واذا كان كذلك لم يكن دعوى الضروره في كون ذلك الامر مشتركا بين الاقسام كلها
فانه من المحتمل ان يكون الامر الذي لاجله كان هذا الجسم قابلا لهذه الابعاد مخالفا
بالنوعيه غير الامر الذي لاجله كان الجسم الاخر قابلا لهذه الابعاد فان قد عرفت ان المعلو

الخ

النوعي يجوز استناده الى علل مختلفة الطبايع والمهيات انتهى و بعد ما عرفت هذا
ظهر ان دعوى الضروره في ذلك المرام لا يخلو عن كلام قال الحاكم لانا نقول من المعلوم
بالضرورة ان الحاجة الى الماده وقبول الانفكاك ليس من جهة هذه الجسميه في تلك
الجسميه لح قيل اقول فيه ان الحاجة الى الماده ليس من جهة هذه الجسميه وتلك الجسميه
نظرا لان الطبيعه الجسميه قابل الانفصال ولا ينبغي بطريانه والا لم يوجد منفصلا
لعدم قبول الجسم المخصوص الانفصال الا لهذيته لا الطبيعه فالاحتياج الى المادة
ليس الا للهذيه انتهى و هذا كما ترى حيث ان اثبات الماده بسبب احتياج الصور الشخصيه
اليها لانعدامها بطريان الانفصال عليها ولكن اثبات احتياج الصورة المطلقة اليها
باعتبار ان افراد طبيعة واحده لا تختلف بالحلول في الماده و عدم الحلول فيها والاحتياج
وعدم الاحتياج اليها و بالجملة ذلك كما ان افراد طبيعة واحده لا تختلف بالجوهريه والعرضيه
وكذلك لا تختلف بالحلول واللاحلول و هذا ضروري و غرض الحاكم ما ذكره هو هذا
لا ما توهمه ذلك القائل قال الحاكم اما اولا فلانه ليس لشي من هذين التذكرين الخ قال
المحقق الدواني فيه نظر لان ما ذكره الشيخ في التنبيه محمل التذكرين فان محصله ان فحص
بملاحظة بعض احوال الطبيعة الامتداد اعني قبولها للانفصال و عدم بقاء هويتها بعد
طريانه احتياجها الى المحل وهي طبيعة واحده فلا تختلف افرادها في الاحتياج والاستغناء
وذلك بعينه ما فصله الشارح انتهى قول اقول ما ذكره بقوله انا عرفنا الى قوله وهي طبيعه
واحدة ليس له صيرورة ولا اثر في كلام الشيخ فتامل انتهى و هذا كما ترى يمكن ان يقال ان ما ذكره

بقوله انا عرفنا الى قوله وهي طبيعه واحده مما يمكن ان يوجه به ما وقع عن كلام الشيخ بقوله
فاذا عرفت بعض احوالها حاجتها الى ما يقوم فيه الخ وقوله واعلم ان طبيعة الامتداد
كيف لا و بعض الاحوال العام فيمكن ان يستنبط منه ما ذكره بقوله اعني قبولها للانفصال
ثم ان امر المحصل وشانه مع ما هو محصله من هذا القبيل ولا بعد ان يقال ان مثل هذا
محصل نحو ذلك كما يظهر من قوله الحاصل والمحصل والحل والتفسير والامثال نظرا الى ما
وقع عن الشيخ بقوله فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحده يناسب ما ذكره
وهي طبيعه واحده بل يرجع اليه وان كان فيما ذكره الشيخ تفصيل يوجه ما فما وقع عن هذا
القائل ليس له عين ولا اثر في كلام الشيخ كما ذكره الحاكم كما ترى قال الحاكم واما ثانيا
فان نعني بقوله الاتصال لا يبقى مع الانفصال الوهمي انه لا يبقى معه في نفس الامر الخ قال المحقق
الدواني معنى الانفصال ان الوهم يحلل الامتداد الى جزئين وينتزع ذينك الجزئين منه
لا ان الوهم يخترع له اجزاء كما في التوهمات الكاذبه والانفصال بهذا المعنى انما يتحقق
بسبب اشتماله على الهيولى اذ لو لم يشتمل لكان الانفصال الوهمي توهم امر مستحيل لكونه
على تقدير الوقوع يستلزم انعدام الشي بالمره فكان من الاوهام الاختراعيه اما اذا كان
مشتملا على الهيولى كان انفصاله ممكنا بالنظر الى الامتداد والهيولى وان كان ممتنعا بالغير
نظرا الى الصورة الجسميه فيكون توهم انفصاله توهم امر ممكن في ذاته و بذلك يفارق فرض
انقسام النقطه والمجردات بل سيذكر الشيخ انه لو لم يشتمل المقدار على الماده لم يتحقق له
كل جزء فالانفصال الوهمي يستلزم وجود الهيولى في الخارج لكن لا ينطبق ذلك على ما

ذكره

ذكره الشارح ويبقى في كلام الشارح المناقشة في ذكر ذلك في حيز التذكره اذ ليس ذلك
فيما سبق من كلام الشيخ ولا يخفى انه لا حاجة الى ذلك بل الا بل الاملائم ههنا لان الشيخ بعد ما اثبت
وجود الهيولى بالانفصال الكلي اورد هذا الوهم الذي منشاه عدم قبول بعض الامتدادات
لذلك الانفصال و دفعه بان الامتداد طبيعة نوعيه لا تختلف افرادها بالحلول وعدمه
ولو كان اثبات الهيولى بسبب الانفصال مطلقا لم يحتج الى الاستعانة بهذه المقدمه
بل كان ذكرها لغوا كما ذكره في المحاكمات انتهى و هذا كما ترى يجوز ان يكون المراد بالانفصال
الوهمي ان الوهم يميز عنده الجزان من الجسم بحسب فرضه فيه شيئا دون شي و التمييز
بهذا الوجه سواء كان له مطابق في نفس الامر بخلاف ما عليه امر فرض الانقسام في النقطه والمجردات
حيث انه من الاختراعيات كما يظهر من الحاكم فيما سيأتي وما قاله المحقق الشريف قدس سره
لا يخفى ان ذلك الانقسام الوهمي الواقعي مع قطع النظر عن استلزامه القسمة الانفكاكيه
يستلزم الماده وما ذكره بقوله وسيجي في كلام الشارح المناقشة في ذكر ذلك الخ فنقول
ان من الجائز ان يقال ان الشيخ ذكر في فصل اثبات الهيولى عروض الانفصال والانفكاك
للجسم و ذلك حيث قال وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك و يفهم من قوله وعلم
ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا لا يكون بعينه الموصوف ما لا
ان المتصل لا يبقى مع الانفصال كما يلوح عما ذكره بقوله قبولا يكون هو بعينه الخ عن الانفصال
اذا كان اعم من الانفكاك يصدق على الانفصال الوهمي كما يلوح عما ذكره الشارح في شرح
ما وقع عن الشيخ فيجوز ان يكون ذلك مذكورا في حيز التذكره الا ان يقال انه اراد به ما

ذكره المحقق الدواني من عدم انطباقه على كلام الشارح وما ذكره من كونه لغوا فيرد عليه
ان من الجائز ان يتضمن فايدة ثم المراد من الاحتياج الى المادة من جهة الجسمية التي هي امتداد
على هذا احتياج الى هذه المقدمة وقوله لانها طبيعة نوعية محصله الخ لاندفاع
الشبهه الوارده ليلوح عدم تميزها بالفصول حتى يقال ليس الاحتياج ح من جهة اصل
الطبيعة الجسمية وقوله في بعض النسخ نظرا الى الصورة الجسمية بل الى الصورة النوعية
وهذا كما ترى يحتاج الى تامل بالغ ليظهر وجه صحته ثم ان المحقق الدواني ذكر في شرح هذا
المقام بقوله لا يقال اللازم من الانقسام الوهمي مادة وهمية لا خارجية وليس الكلام
في ذلك لانا نقول بل يلزم مادة خارجية لوجهين الاول ان الصورة الذهنية متحدة
بالنوع مع الامر الخارجي ولا فرق بينهما الا بالوجودين ولواحقهما والا فلا مطابقة
اذ المعنى من المطابقة ذلك فحيث كان الذهني ذا مادة كان الخارجي كذلك الثاني
انا نعلم بالضرورة ان الجسم في الخارج بحيث لو حصل في الذهن كان للقوة الوهمية قسمه
امتداده بالفعل الى قسمين اذ لو لم يكن في الخارج كذلك لا ساوى للوهم قسمته كالانيات
في المجردات لانها ليست في ذاتها الخارجية سالكة الجهة واذا كان كذلك ففي الخارج
لها قوة ذلك القبول وليس ذلك الاتصال اذ هو لا يجامع الانفصال الوهمي فيكون غيره
وهو المادة ويمكن ان يستدل بالفرض الصحيح ايضا بان يقال للعقل ان يفرض عرضا
ساريا في بعض الفلك واخر ساريا في بعضه الاخر وذلك ضروري فيمتنع القسمة باختلاف
عرضين قوة الانقسام باحد وجوهه الثابتة في الخارج لذلك والا امتنع ذلك انتهى

قيل اقول فيه نظر اما في التوجيه الاول فلانه ليس المراد ان القسمة تثبت وجود المادة
للصورة الذهنية من الجسمية بحسب نفس الامر حتى يلزمها وجودها في الخارج
بناء على المطابقة التي ذكرها بل المراد ان القسمة الوهمية وهي فرض شيء دون شيء لا تورث
الاثنينية بحسب نفس الامر اصلا لا في الخارج ولا في الصورة الذهنية بل انما يلزم
وجودها بحسب الوهم والفرض ولو قيل نحن نريد بالقسمة الوهمية تحليل العقل الصورة
الذهنية الى صورتين وتفصيلها اليهما وح نقول لو لم تشتمل تلك الصورة على المادة
يلزم اعدامها واذا اشتملت عليها لزم اشتمال الجسم الخارجي عليها للمطابقة المذكورة
قلت محل تلك الصورة انما هو الذهن ويكفي لعدم انعدامها بالمرة وجود الهيولى المحل
الذي هو الذهن ولو وجب لعدم الانعدام بالمرة اشتمال نفس الصورة على امر باق
في الحالين لزم من ورود القسمة على الجسم اشتمال السطح الخارجي عليها ايضا هف
اما في الوجه الثاني فلان الانفصال عبارة عن وجود الاتصالين وحدوثهما على ما
في كلام الشارح وقوة الحادث انما تقوم قبل حدوثه بمادته مادة الحادث فيما نحن فيه
هي الذهن فتلك القوة قايمة به في الخارج يمكن له الانقسام في الوهم بمعنى انه صالح له لا
بمعنى الاستعداد له ولو صح ما ذكره لزم اشتمال السطح على المادة لانه في الخارج بحيث
لو حصل في الذهن كان للقوة الوهمية قسمته بالفعل الى قسمين اذ لو لم يكن في الخارج
كذلك لما ساوى للوهم قسمته كالانات في المجردات ففي الخارج لها قوة ذلك الاتصال
وهو الجامع للانفصال الوهمي فيكون هنالك المادة ثم لو سلم ذلك لنا في اختلاف العرض

الساري في الفلك فلا نسلم تصوره في الاجسام الصغار على ان اختلاف العرض لا يوجب
القسمة الخارجية انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال القسمة الوهمية الواقعة
تحدث في المقسوم اثنينية ما بحسب نفس الامر وان لم يكن في الخارج بل في الذهن
بحسب نفس الامر كما اومى هذا القايل ايضا اليه بقوله ولو قيل نحن نريد بالقسمة الوهمية
تحليل العقل الصورة الذهنية الى صورتين وتفصلها الى اخره يدل عليه صريحا
ويلزم منه الانفصال حقيقة وان كان في الوهم ويقع الانفصال في الوجود الوهمي حقيقة
بحسب الواقع على وجه يتميز من الانفصال الوهمي في النقطة والمجردات والمفروض هما
ثم ان الهوية الامتدادية الاتصالية لا تجامع الانفصال سواء تلك الهوية موجودة في
الخارج او في الذهن فيلزم تحقق قابل فيهما ثم ان السطح والخط يكون لهما ايضا قابل او
ان كان ذلك خارجا عنهما فلذا ترى ان مادة الخط هو السطح ومادة السطح هو الجسم
التعليمي كما نبه عليه الشيخ في الشفاء حتى سماهما من هيولياتهما كما ان القوى الخيالية
هيوليات الصور القايمة بها ولعل الشارح المحقق اشار اليه بقوله فانه مع استحضاره
وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع ان يكون شيء الخ ومن هيهنا يلزم اشتمال الصور
الخيالية على امر قابل للانفصال الوهمي الواقعي الذي يتميز من الانفصال الوهمي في النقطة
والمجردات والذي يمكن ان يقال هيهنا ما ذكره الحاكم من تحقق المادة الوهمية لا الخارجية
والمراد هو الثاني وقد عرفت ما يرد عليه مما اشار اليه المحقق الدواني وما ذكره
بقوله ولو وجب لعدم الانعدام بالمرة اشتمال نفس الصورة الخ مع عزل النظر عن ان

الكلام في تحقق محل الانفصال واثبات امر قابل للوصل والفصل حقيقة ومن هيهنا
يثبت المطلوب كما بيناه ثم ان الشيخ اشار في الشفاء الى ما ذكرنا اتفاقا في الهيات هذا
الكتاب حيث قال وايضا فان الجسم من حيث يتوهم له صورة الجسمية فهو شيء
بالفعل ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة ولا يكون الشيء من
حيث هو بالقوة شيئا من حيث هو بالفعل شيئا اخر فيكون القوة للجسم لا من حيث
له الفعل وصورة الجسم تقارن شيئا اخر ويكون الجسم جوهرا مركبا من شيء عنه الفعل
فالذي له بالفعل هو صورته والذي عنه القوة هو مادته وهي الهيولى انتهى ولا يخفى
على اولي النهى ان ما وقع عنه بقوله اخيرا والذي عنه القوة هو مادته الخ يدل على ان المادة
اعم من ان يكون جزءا كما في الجسم او خارجا كما في السطح والخط وما ذكره في الوجه الثاني من
ان الانفصال عبارة عن وجود الاتصالين الخ مردود كيف والانفصال عدم الاتصال كما يظهر
من الشرح وعلى تقدير وجوديته ليس وجود الاتصالين وما في الشرح ليس كون الانفصال
عبارة عن وجود الاتصالين وكذلك ليس مطابقا للواقع وان كان هذا لا ينافيه لكن الاستلزام
لا يستلزم الاتحاد وما يظهر من الشرح ان المقبول بالحقيقة هو الصورة الجسمية لا ان الانفصال
عبارة عن وجود الاتصالين مجرد دعوى كما يظهر لمن نظر فيه بل كلامه يدل على خلافه وغرض المحقق
جواز طريان القسمة الوهمية والانفصال الوهمي على الجسم الموجود في الخارج واشتماله
على المادة التي تقبل الفصل والوصل حقيقة والوصل لا يجوز طريان الفصل عليه لعدم اجتماعه
معه بخلاف امر المادة ثم القوة الوهمية ليست قابلة كذلك فتدبر فيه ثم ان ما ذكره بقوله

ولو صح ما ذكره لزم اشتمال السطح الخ مردود جدا بما علمته وبالجملة ان مراد الحاكم اثبات امر
مقارن للجسم والصورة قابل حقيقة للاتصال والانفصال وليس مراده ان كل ما هو كذلك
متركب من المادة والصورة بل يكون له مادة تقبل الاتصال والانفصال فكما هي كذلك
يلزم ان يكون هنالك قابل ومن الظاهر ان السطح من هذا القبيل حيث انه يقارن مادة
هي هيولاه وان لم يكن جزا له والدليل لا يدل الا على المقارنة حتى ان مادة النفس هو البدن
مع خروجه عنها وما وقع عنه بقوله فيكون غيره وهو المادة الخ عام يشمل ما ذكرنا
وما وقع عنه بقوله فلا يتم جوازه في الاجسام الصغار الخ مسلم وغرض المحشي ما يشمل
الافلاك لا ما يشمل الاجسام الصغار كما يظهر مما ذكره حيث تصدى للافلاك دون
غيره غاية ما في الباب يلزم ان يكون دليله على بعض المدعى ولا قصور فيه بوجه ما سيما
ان المستدل قد اشار اليه وما نحن فيه من هذا القبيل كما يلوح من عبارته وما اورده
في العلاوة يرد عليه انه على مذاق الشارح وهو قابل بان اختلاف الاعراض مطلقا سواء
كانت سارية او غير سارية يستلزم الانقسام الخارجي وكلامنا في الاعراض السارية تكلم
فيه قال الحاكم فاشتمل الكلام على استدراك عظيم قيل مراد الشيخ بالوحدة في قوله
طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة على توجيه الشارح هو الوحدة في الجملة اي
الاشتراك في مفهوم واحد سواء كان ذاتيا او عرضيا وذكر ان الطبيعة نوعية لدفع النقض
وصرح بذلك حيث قال فكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض الحكم والحاكم جعل هذا
في قوله هذا اشارة الى اختلافها بالخارجيات دون الفصول وهو سهو حيث ان

الشارح صرح في تقرير الجواب ان مراده ما ذكرناه حيث قال فاجاب عنه بان الامتداد
الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة الخ فلا استدراك على الشارح وانما يلزم الاستدراك
لو كان الغرض من ذكره اثبات المقصود وليس كذلك بل الغرض منه دفع النقض ايضا وفي
هذا كما ترى حيث انه على فرض تسليمه نقول يلزم الاستدراك ايضا نظرا الى المقدمة القائلة
المقررة ان الدليل لا بد ان يقرر على وجه لا يجري في مادة النقض ومن الظاهر ان الواجب
اعتباره في الاستدلال فيلزم الاستدراك وان ما نقله في اثبات المقدمة الممنوعة واما
من مقدمات الدليل فالدليل بهذا النحو يرجع الى ما اشتمل عليه ومقتضى ما ذكره ان يكون
اثبات المقصود مما يتوقف عليه وان كان بالمال واحدا ومن التوجيه الذي ذكره الشارح
يظهر انه لا حاجة اليه اصلا وتوجيهه بانه ليس مما يحتاج اليه في دفع النقض ايضا كما ترى
حاله كيف وعنوان الجواب هو هذا وذلك القائل ايضا يقول به فتدبر قال الحاكم
فانه لما مثل الامتداد طبيعة واحدة نوعية تتشابه مقتضاها الخ قيل اقول قد عرفت ان كون
الامتداد الجسماني طبيعة نوعية ليست ماخوذة في الاستدلال فتوجيه النقض على ما
ذكره ليس بصحيح بل توجيهه هو ان حاصل ما ذكرتم ليس الا ان الاجسام مشتركة في مفهوم
واحد هو بمعنى احتياج الاجسام الى المادة فيكون متشابهة في الاجسام كلها فنقول الطبيعة
الجنسية ايضا مفهوم واحد مع ان مقتضاه ليس بمتشابه في افراده فلم لا يجوز مثل ذلك
فيما نحن فيه وحاصل الجواب انا لا نسلم ان مفهوم الجنس بمعنى شيئا فانه في حد ذاته غير متحصل
انما يحصل بالفصول المنوعة فاما المعنى فليس الا الانواع المختلفة فمما يقتضيه احد الانواع

ان تقتضيه الاخرى واما ما نحن فيه فليس المفهوم غير متحصل فيجوز ان يقتضي شيئا واحدا لذاته
او جبا انتهى وهذا كما ترى فلان من الجائز ان يقال ان هذا الاستدلال من الشيخ اشارة الى
ما ذكره في الشفا حيث قال في راس هذا الدليل ان طبيعة صورة الجسمية في نفسها من
حيث هي صورة جسمية لا تختلف فانها طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز ان تتنوع بفصول
تدخل عليها بما هي جسمية فان دخلتها فصول تكون امورا تنضاف اليها من خارج وتكون
ايضا احد الامور المقارنة للمادة ولا يكون حكمها معها حكم الفصول الحقيقية وبيان هذا
هو ان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه
لها طبيعة فلكية وتلك الاخرى لها طبيعة ارضية وليس هذا كالمقدار الذي ليس هو في
نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا او جسما وكالعدد الذي ليس
هو شيئا محصلا ما لم يتنوع اثنين او ثلثة او اربعة ثم اذا تحصل لا يكون تحصله بان يضاف
اليه شيء من خارج ويكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية او العددية دونها طبيعة قائمة
مشارا اليها تضاف اليها طبيعة اخرى فتتنوع به بل يكون الاثنينية نفسها هي العدد
التي يحمل عليها ويختص بها واما هيهنا فلا يكون كذلك بل الجسمية اذا اضيفت اليها صورة
اخرى لا يكون تلك الصورة التي تقلت بها فصلا والجسمية باجتماعهما نوعا فانا نعني
هيهنا بالجسمية التي كالصورة لا التي كالجنس وقد عرفت الفرق بينهما في كتاب البرهان
انتهى وهذا كما ترى يظهر به حقيقة الحال وما تصدى له الشارح من التوجيه لا يرد عليه
النقض حيث ان حاصله ان الاجسام تشترك في مفهوم واحد هو الامتداد الجسماني المذكور

الذي يحوي كل مادة وقابل للانفصال الوهمي ولم يتوقف على الانفصال فثبت الهيولى وليس
مبنى الدليل على ان مقتضى مفهوم الواحد متشابه حتى يرد النقض عليه ويحتاج الى دفعه
ان وجه ما وقع عن الشارح به فيلزم الاستدراك وارتكاب امر اخر وان اخذ على ان مقتضى
هذه الطبيعة اي ما يستلزم هذه الطبيعة له هو الاحتياج الى المادة وهو يحوي في
كل مادة وكل مادة يستلزمه لما ذكرنا مع قطع النظر عن ان مقتضى المعنى الواحد متشابه
حتى يرد عليه النقض قال الحاكم والاولى ان يقال ان تلك الاجزاء متحدة في الجسمية وهذا الحكم
منفك عن ذلك الجسم الخ انت خبير بجواز ان يقال ان ما وقع عن الشيخ في الجواب حيث قال
واعلم ان القسمة الوهمية او العرضية الى قوله وطباع الجسمية الخارج الموافق في النوع
يدل على ان التشابه في طباع الاجزا كيف والجسم المنقسم بالقسمة الوهمية وما يشبهها
هو الجزء الذي من مبادي الاجسام المركبة والجملة والخارج ايضا من هذا القبيل واما حديث
طبيعة الامتداد فهو سهل والمراد بالامتداد الذي ذكر في السوال ايضا اصل الجسم وما
وقع عن الشيخ في السوال بقوله وانما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لاختلاف
فيها للانقسام الخ مترتب عليه كما يدل عليه ما وقع عنه في الهيات الشفا وفي هذا المقام
حيث قال فان قال قائل ان طباعها واشكالها متشاكلة الى قوله والذي يحتاج اليه هيهنا
هو ان يكون طبيعة الجسمية بما هي طبيعة الجسمية ثم ان ما وقع عن الشيخ في اثنا هذا
الكلام المنقول بقوله هولاء لا يقولون بربد على كونه الزاميا فيناسب ما ذكره الحاكم ثم ان
مسلك اثبات المدعى لو كان منحصرا في هذا الطريق ولم يكن هنالك مسلك برهاني لكان

فاسدا وليس كذلك كما بينه الشارح في الفصل السابق من حديث ان الانفصال الوهمي يستلزم
الهيولى ولم وجوه اخرى وما وقع عن المحاكم بقوله ولست شعري الخ يرد عليه ان من الجائز
ان يقال لا نسلم ان التشابه في الطبيعة يقتضي ذلك والسند ما يقال ان الفلك والعنصر
مع اشتراكهما في مفهوم الامتداد وان كان الاشتراك لا يكون مثل ما نحن فيه والسند
وتقوية المنع يكفي مثل هذا القدر والجواب بما صحح وينطبق والمحصل اثبات المقدمة
الممنوعة بان البسائط متشابهة بالطبع ولا يتصور المانع ههنا من حيث هو عن
الانفصال والاتصال وتشابه الطبيعة يقتضي ذلك كما بين وفي الفلك مانع داخلي وان
كان خارجيا عن طبيعة الامتداد الذي يكون جزاله ولهذا يختلف الحال بالنسبة الى الاجسام
ولا يتصور مثل ذلك فيما نحن فيه حيث انه مسلك الزامي فتدبر قال المحاكم واعلم ان امكان
القسمة الوهمية ليس معناه الا ان كل جسم فرض الخ فلا يذهب عليك انه ان اثبت هذا
الكلام اندفع ما اورده الشارح من ان القسمة الوهمية لا تثبت وجود الهيولى في
الخارج انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال ان ما اورده المحاكم على الشارح بناء
على ان ظاهر الشيخ ان الانفصال الوهمي من حيث قد قطع النظر عن الشاهد وهذا
يستلزم للانقسام والانفصال الخارجيين وان هذا حكم صحيح ومطابق لان الجسم من حيث
في نفس الامر والخارج وبذلك يثبت الهيولى وكلام المحاكم على سبيل الالزام على المانع
في قولنا سابقا بعدما اورد هذا الايراد على الشارح سلمناه لكن الاحتياج الى المادة الخ
اشعاره ثم لا يخفى جواز ان يقال ان الانفصال الوهمي يستلزم مادة في نفس الامر و

هذا الايراد نظهر لمن عرف اداء الكلام ولكن يرد على المحاكم ما اشرنا اليه سابقا على ما ذكره
المحقق الدواني كما اشار الشريف المحقق الى ما يرد عليه وما اورده المحقق الدواني ههنا ينكره
بما قررنا سابقا فلا نعيده كما اعاده وبعضهم نسب ذلك الى نفسه بقوله اقول ويمكن ان يقال في
اثبات الهيولى ان لنا قضية شرطية صادقة وهي انه لو قبل الجسم الانفكاك في الخارج يكون
ذلك اعداما له بكليته سواء كان ذلك المقدم ممكنا او ممتنعا فيكون مشتملا على امر
اخر غير الصورة باقيا حال الانفكاك والا صدق انه على تقدير الانفكاك يعدم بالمرة انتهى
قال الشارح والشكوك التي على كون الطبيعة الجنسية الخ وذلك لان الامام بنى الشك
على ان الجنس اذا كان غير محتاج في ماهيته ووجوده الى الفصل كان الجنس ممتازا في ماهيته
ووجوده عن الفصل وهذا سواء اعتبار الكل قال الشارح انهم يقولون انها غير
متخالفة الا بالشكل المراد من التخالف تخالف اجزاء عنصر بالنسبة الى العنصر الاخر لا تخالف اجزاء
عنصر الواحد في الشكل لكون احدهما مضلعا والاخر منحنيا كالاشكال التي ذكرها او قليد
ولعل هؤلاء ذهبوا الى هذا الجواز ان يكون الفلك محشوا باجسام هكذا او يحيط بتلك
الاجسام سطح من غير لزوم الخلاء يقولون ان الفلك والعناصر مركب من اجزاء كل واحد
منها على ذلك الشكل الذي ينسب الى الفلك والعناصر قال الشارح والطبيعة قد تخص
بما تصدر عنه الحركة والسكون بالذات الخ فيه ايماء الى ان للطبيعة اطلاقا اخر وهو
العناية الالهية وقد يطلق ويراد به الجسم الطبيعي بما له من الاعراض واللواحق من حيث
اشتماله على استعداد الحركة والسكون وقد اشار اليه في الهيات الشفاء بقوله

ما بعد الطبيعة بعدية بالقياس الينا اي ان العلم الالهي بعد العلم الطبيعي وذلك ان الجسم
على هذه الصفة موضوعه يرشدك اليه ما ذكره في اول كتاب الشفاء بهذه العبارة
وقد اضفت الى ذلك مما ادركته بفكري وحصلته بنظري وخصوصا في علم الطبيعة
وما بعدها واما الشارح المحقق فلعله قد غفل عن هذا الاطلاق حيث وقع عنه في
موضع من هذا الكتاب بقوله لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسائل العلم المنسوب ذلك
عنه ان علم الطبيعة اطلاقا اخر غير العلم بوجود الطبيعة بمعنى القوة وهو من احدى
المسائل الالهية وهو الذي قلناه بدلالة ما وقع عن الشيخ في فصل تعريف شدة العلل الى
الطبيعي من الطبيعيات بقوله فقد قام بازاء هؤلاء طائفة اخرى من الناظرين في علم الطبيعة
واما اطلاق الطبيعة على العناية الالهية فقد وقع عن الشيخ في فن البرهان فليتامل
قال الشارح وفيه مصدر هذه القسمة نظر توجيه النظر ان يقال لا يمكن تقسيم الماهية
المتصورة المعقولة الى الجزئي والكلي لوجوب صدقه على كل واحد من اقسامه وانه لم يصدق
على الجزئي لانه لا يسمى ماهية معقولة كيف وانه متخيل الا ان يقال ان المراد منها ما به الشيء
هو هو فانه يصح ثم لا يخفى ان ههنا مناقشة اخرى وهي ان القول في الجزئي بانه لا يحصل منه
الا شخص واحد كما ترى كيف وانه لا يتصور الجزئي شخص مندرج تحته وظاهر كلام الشارح
الفاصل يدل على انه شخص فتدبر قال الشارح هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى
المقاصد في العلم الطبيعي انما يستقيم ذلك اذا كان موضوعه الجسم الطبيعي من حيث
اشتماله على المادة لان تناهي الابعاد من عوارضه من جهة اشتماله على المادة وهو من

الهيات القائمة به من هذه الجهة واما كونه من عوارضه الذاتية من جهة من حيث من القوة الى
الفعل فمحل كلام واما امر اثبات محدد الجهات على ان يكون من الطبيعيات فهو ايضا
محل كلام قال المحاكم ان اثبات محدد الجهات من مسائل الطبيعي وكان الظاهر انه من مسائل
ما بعد الطبيعة لانه باحث عن الوجود انتهى ذكر الشريف المحقق في حاشيته على هذا البحث من
المحاكمات بقوله كلامه يوهم ان الوجود محمول في هذه المسئلة فيكون من مسائل ما بعد الطبيعة
وهو باطل لان مطلق الوجود ليس عرضا ذاتيا للشيء من الموجودات والمبحوث عنه في العلم
الالهي هو احوال الموجودات من حيث هو موجود والتصديق بان الشيء موجود بديهي
فالتحقيق ان التحديد لا يتصور عروضه للموجود الا بعد صيرورته نوعا مخصوصا هو الجسم
فهو من الاعراض للجسم وهي من الاعراض الغريبة بالقياس الى الوجود المبحوث عنه من العلم
الطبيعي انتهى كلامه قيل اقول هذا التوهم مبناه على ان مدخول من في الاكثر هو المحمولات وقد توهم
موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية دون ما يبحث عنه من هذا القبيل لكن
كثيرا ما يكون مدخول من الموضوعات ويرد على التحقيق الذي ذكره انه على هذا يلزم
ان لا يكون اثبات الوجود للهيئات المخصوصة كالعقل والهيولى من علم ما بعد الطبيعة لان
الوجود المطلق لا يتصور عروضه له الا بعد صيرورته جوهرا مجردا كذلك قولهم الموجود
عقل يرجع الى قولنا اما عقل او نفس او هيولى في المحمول في الحقيقة هذا القدر المشترك
بين تلك المخصوصات وهو عرض ذاتي للموجود المطلق والاولى ان يوجه كونه من مسائل الطبيعي
بما ذكره صاحب المحاكمات من انهم يبحثون عن الاجسام ان بعضها محدد وبعضها متحدد

وتحديد الجهات وتحدده هالا يتصور الا في الجسم وفي المادة انتهى ولا يخفى ان من الحاكم
ان يقال اذا مدخول عن الموضوعات لا يصح ما وقع عن الحاكم على هذا التقدير عند الناقد
البصير ايضا لا كون الموجود محددا وانقسامه اليه وامثاله يحتاج الى صيرورة اخص
وانقسام سواء على ما في الهيات الشفاء فالموضوع الاول لهذا العلم هو الموجود بما
هو موجود ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط وبعض هذه الامور
هي له كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج الوجود في ان يقسم اليها
الى الانقسام قبلها حاجة الجواهر الى انقسامات حتى تلزمه الانقسام الى الانسان وغير
الانسان وبعض هذه كالعوارض الخاصه مثل الواحد والكثير والقوه والفعل والكلي
والجزئي والممكن والواجب فانه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض والاستعداد
لها الى ان تخصص طبيعيا او تعليميا او خلقيا او غير ذلك انتهى ولا يخفى ان فيه عنادا
الحاكم مسامحة حيث ان مدخول عن وان كان هو المحمولات لكن مراده منه الموضوع
ثم ان ما في حيز الهليه البسيطه اي اثبات وجود الشي في نفسه يكون من علم ما بعد
الطبيعه وما في حيز الهليه المركبه اي اثبات شي لشي كون الفلك متحركا من صناعة
اخرى كالعلم الطبيعي ثم ان بعض الموجود محدد الجهات من الالهيات قال الشيخ في
هذا الفن ان الامور المبحوث عنها في الالهي وبعضها امور مادية كالحركة والسكون
لكن ليس المبحوث عنه في هذا العلم حالها في المادة بل نحو الوجود الذي لها واذا اخذ هذا
القسم مع الاقسام الاخرى اشتركت في ان نحو البحث عنها من جهة معنى عن ما يرى الوجود

بالمادة

بالمادة ويظهر المراد ظهور الشمس في رابعة النهار بعد نقل ما قال الشيخ في فن البرهان
من ان الموضوع لعلم ما اذا خصص بهذا التخصيص اما ان يكون جاعلا لهذا المخصص
جزءا من ذلك او جزئيا له بهذه العبارة فنقول اما الذي عمومه فيه عموم الجنس للنوع
فهو كالنظر في المخروطات على انها من المجسمات والمجسمات على انها من المقادير
واما الذي عمومه كالجنس لعارض النوع فمثل موضوع الطبيعي وموضوع الموسيقى
فان موضوع الموسيقى عارض نوع من موضوع علم الطبيعي ثم قال وهذا القسم ينقسم
الى قسمين قسم يجعل الاخص من جملة الاعم وفي علمه حتى يكون النظر فيه جزءا من النظر
في الاعم وقسم يفرد الاخص من الاعم ولا يجعل النظر فيه جزءا من النظر في الاعم ولكن يجعله
علما تحته والسبب في هذا الانقسام هو ان الاخص اما ان يكون انما صار اخص بسبب فصول
ذاتيه ثم طلبت عوارضه الذاتيه من جهة ما صار نوعا فلا يختص النظر بشي دون شي
وحال دون حال بل تعتبر كلها جميعا وذلك مثل المخروطات الهندسيه فيكون العلم
بالموضوع الاخص جزءا من العلم بالنظر في الموضوع واما ان يكون نظر في الاخص وان
كان قد صار اخص بفصل مقوم فليس من جهة ذلك الفصل المقوم وما يعرض له من
جهة نوعه مطلقا بل من جهة بعض عوارض تتبع ذلك الفصل ولواحقه مثل نظر الطبيب
في بدن الانسان فان ذلك من جهة ما يصح ويمرض فقط فهذا يفرد العلم بالاخص من العلم
بالاعم ويجعل علما تحته كما ان الطب ليس جزءا من العلم الطبيعي بل علم موضوعه تحته واما ان
يكون الشي الذي صار به اخص ليس يجعله نوعا بل يفرده صنفا ويعارض فينظر فيه من جهة

ما صار به اخص وصنفا البحث اي عوارض ذاتيه تلزمه وهذا ايضا يفرد العلم بالعلم
بالاعم ويجعله علما تحته هذا كلامه ولا يخفى ان الظاهر من هذا الكلام ان صيرورة الوجود
نوعا بعينه كالجسم مثلا لا يجعل ما يعرضه من البحث خارجا عن العلم الالهي والا لزم خروج
اكثر المسائل المبحوث عنها فيه عن ان يكون منه مثل البحث عن وجوده تعالى ووجود سائر
ما عداه من العقول والنفوس كقولنا بعض الموجود واجب لذاته وبعض الموجود
عقل او نفس او مادة وصورة وغير ذلك لان الموجود ما لم يخصص بخصوصيات يجعله
كالانواع لم يتعرض له هذه الوجودات وقس عليه ما قاله الحاكم من انه من مسائل ما بعد
الطبيعة وذلك لانه في قوة ان بعض الموجود محدد الجهات ولا يلزم من ذلك خروجها
عنها الا اذا كان عروض هذه الاحوال والوجودات لتلك الموضوعات باعتبار ما لها
من الخصوصيات كالطب بالنظر الى العلم الطبيعي حيث ان الجسم ما لم يتنوع بالنطق لا
لم يصلح ان يكون موضوعا له ثم ان بعد ذلك انما يبحث عنه من حيث ذلك الفصل
المقوم له بما هو مختص به وهو مع ذلك يصلح ان يبحث عنه في الطبيعي والالهي معا اما
الاول فباعتبار ان بدن الانسان يتمو ويذبل واما الثاني فباعتبار انه موجود اي بعض
الموجود كذا ومن الظاهر انه لا اختصاص لحمولة في الصورتين بخصوصيه ما له من النطق
من حيث الصحة والمرض فلذا قال الشيخ في الهيات الشفاء بعد ما حقق موضوع ما بعد الطبيعة
بهذه العبارة ان هذا العلم يبحث عن احوال الموجود والامور التي هي له كالاقسام والانواع
حتى يبلغ الى تخصص يحدث معه موضوع العلم الطبيعي فتسلمه اليه وتخصص يحدث معه

موضوع

موضوع الرياضي فتسلمه اليه وكذلك في غير ذلك وما قبل ذلك المخصص وكالمبدأ له
فيبحث عنه ويعرف حاله فيكون اذا مسائل هذا العلم بعضها في اسباب الموجود المعلول
بما هو موجود معلول وبعضها في عوارض الموجود وبعضها في مبادي العلوم الجزئيه
فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى قال الشارح وهذه
حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا يفارق المادة قال المحقق الدواني ذكر الشيخ في
الشفاء مثل ذلك وهذا مشكل من وجهين الاول ان المشهور من افلاطون ان المكان
بعد مجرد موجود وهذا ينافي ذلك والثاني ان افلاطون لا يقول بالمادة بل الجسم عنده
هو الصورة الجوهرية الامتدادية فقط لا يقال لعل النقل الاول عنه غير صحيح في الشفاء
في بحث المكان لم ينقل هذا القول عنه لانا نقول قد تشبث الشيخ في الهيات الشفاء في
توضيح كون وجود الواجب عينه حيث نقل عنه ما محصله ان في داخل الكوز امتدادين
احدهما نفس الممتد من غير ان يكون ماء او جسما اخر والثاني الجسم الذي في الكوز
والوجه الثاني مندفع بانه واتباعه يسمون الصورة الجسمية مادة بالنظر الى الصورة
النوعية التي هي عرض عندهم كما صرح به الشيخ السهروردي في تصانيفه وبالنظر الى
المقادير العرضية التي يعرضها عند بعض من تابعه في امر الهيولى دون السهروردي
فانه لا يقول بزيادة المقدار وهذا النقل انما بني على الوجه الاختراعي القول بزيادة المقدار
كما لا يخفى انتهى واقول الاشكال الاول ايضا مدفوع بان البعد الموجود عندنا فلاطون انما هو
بعد واحد هو مكان كرة العالم ولا ينفصل ولا يتعدد بانفصال الاجسام المتمكنة فيه

وليس تعدده الا بالعرض ونحن نقول كونه متناهيا بمعنى كونه متشكلا لكن مقتضى
طبيعته التي انحصرت فيه وهذا بخلاف الشكل العارض للابعاد العرضية وذلك لاختلاف
تشكلاتها والحاصل ان الدليل يجري على ان الشكل مع المادة لا يجري في الشكل العارض
للبعد المجرد اذ الدليل المذكور لو اجري فيه لا يقدح باختيار ان الشكل فيه يلزمه لو انفرد
بنفسه على نفسه قوله لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيات التناهي
والتشكل قلنا لا يلزم مثل ذلك في البعد المجرد الا اذا كان له افراد متعددة بالذات
متشكلة بتشكلات متعددة بالذات وكان هناك ابعاد ومقادير مختلفة في
الصغر والكبر وقد عرفت انه ليس كذلك بل هذه الامور انما تعرض له بالعرض في الحاصل
له بالذات انما هو عظم واحد وتشكل واحد وهيأة واحدة ومما ذكرنا من ان البعد
غير قابل للانفصال اندفع ما يتوهم من ان دليل اثبات الهيولى منقوض بالبعد المجرد
لما علمت انه لا يقبل الانفصال الخارجي لذاته انتهى وهذا كما ترى يمكن ان يقال ان ما
وقع عن الشيخ فيما سياتي بقوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام
في مقادير الامتدادات وهيات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض مقدارا
ما يلزمه كله انتهى وهو يدل على ان الدليل انما يتوقف على تعدد الامتدادات والتشكلات
بالذات والشارح في اثناء شرحه قال نحن نجيب ان لزم كل جزء يعرض من الامتداد
ما يلزم الكل من المقدار ويوافقه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا ولو فرض
اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه فاذن لا يكون

الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في
الاصل فرقا لا بان يكون فرضها ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالها
بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور
الا بعد وجود المادة انتهى وما ذكره الشيخ في الفصل الثاني لما نقلناه يشعر به ايضا وذلك
حيث قال نعم واشارة او لعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء اخر فان الجزء المفروض
من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطباع الجزء و
طبع الكل واحد الخ ثم قال الشارح فلا شك انه يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلاثة المذكورة
في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد
عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما
يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم ان يكون شكل جزءه كشكل كله مع انكم تذهبون الى
ان الشكل في الفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا تجوزتم اختلاف الشكل
في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد فقوله وهنا ايضا اشارة
الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزم كليته وتنبه بقوله
اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسايط اذا تخالف احكام
الجزء والكل فيها كالارض المخالف لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالفرض لان
البسيط انما يتاخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون يعرض باحد الاسباب فاذن
وجب تقييده بالسبب وربما كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر انتهى وهذا كما ترى مويد

لما ذكرنا وعلى فرض عدم كون الموجود من البعد المجرد الا فردا واحدا متناهيا يلزم ايضا
ماديته وما ذكره الشيخ في الجواب عن هذا الشك يويدنا ومن هنا يعلم ان البعد
الواحد المتناهي يحتاج في الوجود الى المادة ثم نقول بوجه اخر ان المحقق الدواني اورد
الايراد على ما ذكره الشارح بقوله وهذه حجة عول عليها افلاطن في ان الابعاد لا تفارق
المادة انتهى والجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق كما يظهر من قانون العربية فحاصل كلامه
انه ما يظهر مما وقع عن الشارح ان كل بعد لا يفارق المادة وهذا ليس بصحيح في البعد المجرد
عند افلاطن وليس نظره في اجراء الدليل بل في صريح هذه العبارة وما ذكره الشيخ في الهيات
الشفاء ايضا يدل على ان كل بعد في المادة قال واما افلاطون فاكثر ميله الى ان الصور هي
المفارقة واما التعليمات فانها عنده معاني بين الصور والماديات فانها وان فارقت
في الحد فليس يجوز عنده ان يكون بعد قايما لا في مادة انتهى وما ذكره المحقق الدواني له نقول
ذكر الشيخ في الشفاء مثل ذلك وهذا مشكل من وجهين الخ يشعر بما ذكرناه من ان نظره في
منطوق هذه العبارة وكفى في ايراده هذا صرف العبارة عن ظاهرها وحملها على خلاف
منطوقها على ان ما قاله الشيخ في الالهيات ونقل عنه الشارح يدل على انه لا احتياج الى
البعد بالذات في تعدد افراده بل على تقدير انحصاره في فرد واحد يحتاج الى المادة بسبب
حيثية الانفعال كما هو الظاهر ثم لا يخفى ان ما ذكره الشارح نقلا عن الشيخ لا ينطبق ما دام
عليه فضلا عن عبارته قال الشيخ في الالهيات بهذه العبارة لانه اما ان يكون متناهيا
او غير متناه فان كان غير متناه وذلك لجمعه لان تجرد طبيعته كافية في كل بعد غير متناه

وان لحقه لانه تجرد عن المادة كانت المادة مفيدة الحصر والصورة وكلا الوجهين محال
بل وجود بعد غير متناه وان كان متناهيا فانحصاره في حدود وشكل مقدر ليس الا
لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن تقبل الصورة الا للمادة الى ان يكون لها فكون
مفارقة وغير مفارقة وهذا محال يجب ان تكون متوسطا انتهى وهذا ظاهر فيما ادعينا
ومما يظهر مما وقع عن المحاكم كما سياتي في فصل لزوم الشكل للمادة ان البرهان المذكور مبني
على المسلكين مسلك الانفصال ومسلك الانفعال ايضا يويدنا ثم ان ما وقع عن المحاكم
في هذا البحث حيث قال او لم يكف في ذلك ان يقال الجسم اذا كان متناهيا الى قوله انما
هو من قبل المادة انتهى وهو ايضا يويد ما ذكرناه ثم ان ما قاله هذا القائل في دفع النقض
بالبعد المجرد ففيه ان هذا النقض مبني على كلام ما عليه الشيخ والشارح والمحاكم من ان
الانفصال الوهمي مستلزم للانفصال الخارجي او على ان الانفصال الوهمي الواقعي بنفسه
مع قطع النظر عن الاستلزام يستلزم هيولى كما يلوح مما ذكره بعضهم ثم لا يخفى جواز ان
يقال المراد الشارح والشيخ في بيان ما ذهب اليه افلاطون من ان الابعاد لا تفارق المادة
انها لا تفارقها بوجه ما سواء كان بطريق عدم مفارقة الصورة الجسمية عن المادة و
حلولها فيها وبطريق كون البعد المجرد مع المادة بان يتمكن هذا الجسم المشتمل عليها
وهو لا يخلو عن مثله لاستحالة الخلاء ومن الظاهر ان الدليل ايضا يوجب التعدد المشترك بين
فان كان خصوص كل منهما مطلبا اخر براسه فتدبر فيه قال المحاكم فهذا كله صريح في
ان الصورة لا ينفك عن الهيولى فكيف اراد رسمه تعدد ذلك الخ قيل اقول يمكن ان يقال انما سبق

ليس الا ان الاجسام المفرده المتناهية المقادير لا يجوز ان يكون جميع الانقسامات الممكنة فيها حاصلة بالفعل بل يجب ان يكون متصلة في نفسها ويطرا عليها الانفصال فيجب ان يكون تلك الاجسام مركبة من الهيولى والصوره واما ثبوت ان كل جسم مركب من الهيولى والصوره فموقوف على اثبات التناهي وقد صرح الشارح بذلك حيث قال عند قول الشيخ اليس اذا اوجب النظر ان الجسم يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهيه وانما اورد القضيه الاولى مهملة وهي الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز ان يكون متالفة مما لا يتناهي فقط ولو جاز وجود ذات غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين بيان امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كليا هذا كلامه ولا يخفى عليك انه صريح فيما ذكرناه وايضا يمكن ان يقال الثابت فيما سبق لزوم الهيولى للصوره من حيث الماهية وههنا لزومها لها من حيث الوجود انتهى وهذا كما ترى اذ من الجائز ان يقال المراد الحاكم ان الصورة الجسمية وهي التي متصلة بذاتها لا تنفك عنها الهيولى اي كلما تحقق الصوره تحققت الهيولى وهذه الكلية يلزم مما ذكره الحاكم في كلام الامام حيث قال اراد بعد ذلك ان يبين ان محل كلام والذي يقدح فيه تحقق صوره مجرده عن هيولى لا ان بعض الاجسام وهو غير متناهي القدر لا يلزم مما تقدم تركيبه من الهيولى والصوره ومن الظاهر انه لا يضرنا الا ان يتحقق في هذا البعض صوره جسمية وليس كذلك

كيف وعلى تقدير تحققها يتحقق الهيولى ايضا معها كما يظهر مما سبق وهذا البعض على تقدير عدم الصوره والهيولى فيه لا يقدح في مقصودنا ومما نقل هذا القائل من الشارح وهو قوله لئلا يوهم كذب الكلية فلو جاز وجوده لكان كذلك ولذا جعل اللازم منها جزئيا وتتمة هذا القول المتصل به قوله ليس لامتداده مفاصل بل هو في نفسه كما هو عند الحس انتهى فاوقع ههنا انه هو ان هذا الجسم الغير المتناهي الذي له مفاصل غير متناهية لا يتحقق الصورة الجسمية التي كانت متصلة بذاتها وكلامنا فيها على انا نقول ثبت مما سلف انه لا يجوز تالف جسم من الاجزاء التي لا تتجزى لا متناهية ولا غير متناهية كما سبق مما ذكره المحقق الدواني على الشارح واشار الى ان المحالات المخصوصة لهذا المذهب اي المذهب الذي نسب الى النظام انما يلزم في الاجسام المتناهية الاقدار وذلك لا يوجب عدم ثبوت الكلية فان ما علم ثبوته في الفصل الاول اولى مما علم في الفصل الثاني لانه قد فرغ عنه في الفصل الثالث فهو بالوضع والتسليم منه اولى مما علم فيه ولا اقل من ان يكون مساويا له هكذا ذكره ولا يلزم الحاكم في الايراد على الامام او الشارح ان يبني الايراد على الكلام الصادر عنهما سابقا ولاحقا فان قلت يمكن ان يكون الجسم الغير المتناهي القدر مؤلفا من مفاصل واجزاء غير متناهيه كل منها يمكن ان يتجزى بوجه ما وليس مما لا ينقسم اصلا بل يمكن ان ينقسم ببعض الوجوه و ان تالف الجسم الغير المتناهي من الاجسام الغير المتناهيه وكل منها جسم متصل قابل للانفصال ولا يلزم مما سبق بطلانه ولكن بعد اثبات التناهي يلزم بطلان هذا الاحتمال قلت مرادنا ان كل جسم مفرد مركب من الهيولى والصوره ومثل هذا الجسم لا يضرنا

وخروجه لا يقدح في المراد كيف لا وبعد اثبات التناهي يلزم خروج الجسم الغير المتناهي القدر الذي يتالف من الاجسام الغير المتناهيه على انه يصح اثبات الهيولى والصوره في كل من هذه الاجزاء لاستحالة تركب كل جسم من هذه الاجسام ومن اجسام غير متناهيه ضروره ان تحقق الكثره بدون الوحده محال فان قيل يرد الايراد على ما ذكره الحاكم سابقا بقوله وتحرير قول الماتن ان كل جسم مشتمل على الهيولى الخ قلنا على فرض تسليمه نقول ان المراد بالجسم الجسم المفرد واثبات الكليه لا يتوقف على التناهي وبالجملة المراد كل جسم له صوره جسميه وهي المتصلة بذاتها والكليه ثبت من دون اثبات التناهي كما لا يخفى وهذا يكفي في مراده من بيان عدم انفكاك الصورة كما تحققت عن الهيولى بعدا من دون الاحتياج بيان اخر وما ذكره من لزوم الهيولى للصوره فيما سبق من حيث الماهيه فهو مردود ولانه ثبت هذا فيما سبق كيف وتعقل الصوره ووجودها الذهني بدون الهيولى ظاهر فتدبر قال الحاكم فكيف اراد ان يبين الخ قال المحقق الدواني انه لا يخفى ان الشيخ قد بين ذلك من بعد وانه بين من المواضع التي ذكرها صاحب المحاكمات لكن كان مطمح النظر الاولى في تلك المواضع ثبوت الهيولى في الاجسام ولزم من بيانه عدم انفكاك الصوره عن الهيولى فلعله اراد ان يثبت ذلك بدليل اخر ينساق اليه الذهن تكثيرا للفايده ولا يلزم من اراده الشيخ بيان ذلك ان لا يكون بيانه من حل لم يرجع الامام احتياجا الى البيان وما ذكره من عدم الاحتياج الى بيان لزوم الشكل ليس بشي اذ ربما ذكره ليكون فيه قوه دليل بين فان ما وقع عنه بقوله كان مطمح النظر الاولى في تلك المواضع ثبوت الهيولى في الاجسام يشعر بما ذكرناه سابقا من ان ثبوت الهيولى في

الاجسام يشعر بما ذكرناه سابقا من ان ثبوت الهيولى في الاجسام لا يتوقف على اثبات التناهي فتامل ويحتمل ان يقال ان كلام الحاكم على ما ذكره الامام بحسب الظاهر وظاهر عبارة الامام يدل على انه لم يبين قبل لانه لما بين ان الجسم مركب من الهيولى والصوره اراد ان يبين بعد ذلك ان الصوره لا ينفك عن الهيولى وبعده ان الهيولى لا ينفك عن الصوره انتهى وهذا كما ترى ان سياق الكلام في مثل هذه العبارات يدل على انه لم يبين قبل وظاهر ما ذكره الشيخ في الهيات الشفا في هذه المباحث ايضا يدل على ان مطمح النظر الاولى في هذا المقصد ليس عدم انفكاك الصوره عن الهيولى وذلك حيث بين فصلا لتحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب عنه وعنون الفصل به بما وقع عنه بقوله فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب عنه وفي اثناء هذا البحث ذكر ما يفهم منه احتياج الصوره من حيث هي صوره الى الماده كما اشار اليه الحاكم بقوله وذكر الشيخ في الشفاء في خاتمة برهان الهيولى وكذا ما ذكره الشيخ في بيان عدم تجرد الهيولى من الصوره في عنوان الفصل بقوله فلو فرضنا هيولى لا صوره و في الفصل المتصل بذلك بقوله فاحدس من هذا ان الهيولى لا يتجرد عن الصوره الجسمانية وترك ذكر عدم انفكاك الصوره عن الهيولى اولا واخرا وهو قرينة جلية على ان مطمح النظر الاولى في هذا المقصد ليس عدم انفكاك الصوره عن الهيولى والحاصل انه لم يعنون فصلا او بحثا لبيان عدم انفكاك الصوره عن الهيولى بل اكتفى بما يفهم من تحقيق الهيولى وتركب الجسم منها او عن الصوره وذكر بعد ذلك فصلا لبيان عدم انفكاك الهيولى عن الصوره بقوله فصل في ان الماده الجسمانية لا تتعرى عن الصوره الجسمية وبالجملة ان ما ذكرنا

من القراين قرينة جلية واضحة على ان المقصود بالنظر الاول في هذا الفصل ليس بيان عدم انفكاك
الصورة عن الهيولى وما ذكره بقوله من عدم الاحتياج الى بيان لزوم الشكل ليس يشرح
لا يخلو عن شائبة استدراك لانه لا حاجة الى بيان لزوم الشكل في هذا البين ويكفي حديث
التناهي والقول بانه ذكره ليكون في قوة الدليلين لا يدفع تلك المناقشة حيث ان الاستدلال
الملحوظ في الشكل يحتاج الى اخذ التناهي واخذ ساير المقدمات حتى يستلزم شائبة الاستدراك
في الاستدلال وحكاية الاشعار بالدليلين لا يخلو عن شائبة المناقشة والشيخ ايضا ادرج في
البين لزوم الشكل بقوله فيلزمه الشكل اعني في الوجود انتهى ثم بعد ذلك اجرى الاستدلال
قال الحاكم والعجب العجيب ان المقدمات التي رتبها ليست تستلزم الا ان الجسم مشتمل على
المادة الخ قال المحقق الدواني والتعجب الذي ابداه الحاكم عجيب جدا فانه ان اراد المقدمات
التي بينها الشيخ فلا شك انها تستلزم عدم انفكاك الجسمية عن المادة وهو ظاهر وكذا
ان اراد المقدمات التي بينها الامام حيث قال الجسمية لا ينفك عن الشكل وان اراد المقدمات
التي فرع عليها قوله فاذن الجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة و
لا يستلزم هذا الفرع فمدفوع بان المقدمتين السابقتين عليه وبيان مطلقتان
كما هو المشهور في مطلقات العلوم فيدلان على الاستلزام قطعا انتهى وهذا كما ترى ان
من الجاير ان يقال مراد الحاكم بالمقدمات ما ذكره بقوله كل جسم متناه وكل متناه مشكل
والظاهر ان المراد بالجسم هو الجسم المركب لا الصورة الجسمية الا ان يرتكب خلاف الظاهر
وكلام الحاكم على ظاهر كلامه ومنطوقه فبناء على هذا يلزم ما ذكره الحاكم ولا يستلزم الا

الا ما ذكره وغرض الحاكم من هذه المقدمات نفسها بحسب الظاهر فلا يرد عليه ما ذكره المحقق
الدواني من التشنيع عليه وحديث الضرورة في مطلقات العلوم لا يفيد بناء على ما قررنا
ثم ما ذكره بعض الفضلاء على قول الحاكم هذا بقوله ولا يخفى ما فيه فان المقدمات التي بينها
الشيخ والامام حيث قال الجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية
لا ينفك عن المادة يستلزم عدم انفكاك الجسمية عن المادة صريحا الا ان الجسم مشتمل على
المادة انتهى وهذا كما ترى ماخوذ عما ذكره المحقق الدواني مع انه لا يتم الا بانضمام ما قال
ذلك المحقق في دفع احتمال ان كلامه في المقدمات التي فرع عليها قوله فاذن الجسمية وعلى
تقدير انضمامه اليه يرد عليه ما اشرنا اليه وهذه المقدمات المتفرع عليها لا يستلزم عدم
انفكاك الصورة الجسمية صريحا قال الحاكم والوجه المعتبر بمعيار النظر الصحيح فقال
المحقق الدواني وما جعله الوجه المعتبر بالنظر الصحيح ليس تام العيار اما اولا فلان الشيخ
لم يبين ان مثل الوضع والحيز يعرض للجسم من قبل الصورة ولم يجعل كون التناهي والتشكل
بمشاركة الهيولى مقصودا بالذات بل توسل به الى عدم انفكاك الصورة عن الهيولى و
اما ثانيا فلان ما ادعاه من ان ما لم يعرض الاجسام لم يبين ان عروضه بالمشاركة ان
اراد توقف البيان على عروضه لجميع الاجسام فممنوع وان اراد عروضه للجسم في الجملة فهو
بديهي غير محتاج الى بيان تناهي الابعاد في هذا المطلب انتهى وهذا كما ترى اذ من الجاير ان
يقال ان مراد الحاكم ان بعض العوارض للجسم من العوارض التي يعرض الصورة والجسم
باعتبار هذا الجزء لا باعتبار جزء اخر اي الحامل يتصف بهذه العوارض اي لا يكون المادة

متصفة بهذه العوارض بالذات بل المتصف بهذه هي الصورة بالذات والجزء الاخر
يتصف بسبب هذا الجزء والكل يتصف بهذه العوارض من قبل هذا الجزء ايضا لا من قبل
ذلك الجزء والحاصل ان من اجزائه هذا الجزء وهو متصف بهذه العوارض لا ذلك الجزء
واتصاف الكل بها باعتبار هذا الجزء ويمكن استنباطه عما ذكره الشيخ مما سيأتي بقوله
هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به انتهى وبقوله في الفصل
الاخر فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصادفت ذات
وضع مخصوص انتهى وهو ايضا صريح في ان الوضع ليس للجزء الذي هي المادة بالذات بل
انما يكون له بسبب الجزء الذي هي الصورة فقد بان ان هذا العارض الذي للجسم لا يكون
من قبل الهيولى بل من العوارض التي يكون للصورة بالذات فيكون للجسم بواسطتها
ومن البيان الذي ذكره الشيخ يظهر هذا ظهورا تاما فلا يلزم في امثاله التصريح الصريح بهم
وما وقع عن الحاكم عقيب ذلك بقوله ثم بين عوارض الصورة في فصل تال لهذه الفصول
انتهى وهو يدل على ما قررنا وما ذكره بقوله ولم يجعل كون التناهي والتشكل الخ وهو كما
ترى ان ما وقع عن الشيخ في اخر الفصل الثاني في فصل التناهي بقوله فيتناهى بمشاركة من
الحامل انتهى وهو يدل عليه حيث جعله مقصودا بالذات ولذا ذكره في مقام التتميم
بعد الاستدلال وما ذكره بقوله واما ثانيا الخ ففيه ان مراده ان التناهي يتوقف على
عروضه لجميع الاجسام لان المقصود عروض التناهي والتشكل لجميع الاجسام
للمشاركة وهو موقوف على اثبات التناهي لجميع الاجسام وما ذكره الحاكم بقوله لما ثبت

ان الاجسام مركبة من المادة والصورة الى قوله انما يعرضها بمشاركة من المادة انتهى
يدل على المدعى كيف والاجسام تفيد الاستغراق والضمير في قوله انما يعرضها راجع
الى الاجسام المحلى باللام المفيد للاستغراق وبيان هذا العروض بالمشاركة يتوقف
على العروض لجميع الاجسام ثم ان حديث مهملات العلوم كلية ايضا يؤيدنا واعترض
بعض الفضلاء على ما وقع عن الحاكم بان الاعراض التي عروضها بمداخلة المادة كثيرة و
كذا الاعراض التي عروضها من قبل الصورة الجسمية فتخصيص بعضها بالذكر ترجيح من غير
مرجح وان الدليل المذكور لا يدل الا على ان ثبوت الشكل لا يكون الا بمداخلة المادة واما
ان ثبوت التناهي لا يكون من جهتها فلا دلالة له عليه اذ على تقدير اقتضاء الامتداد للتناهي
بنفسه لا يلزم في التناهي وهو غير محذور بل الواقع ليس الا هذا ولا يلزم تشابههما في المقدار
والشكل وانما يلزم لو كان الامتداد لنفسه مقتضيا لمقدار معين او تشكل معين و لا
يلزم من اقتضائه للتناهي اقتضاؤه لمقدار معين او تشكل معين لانهما يابيان للتناهي
ولا يلزم من اقتضاء شيء بنفسه لشيء ان يكون بنفسه مقتضيا لما يتبع ذلك الشيء لجواز
ان يكون حصول التابع منه موقوفا على شيء اخر كيف لا وحصول التابع موقوف على حصول
المتبوع فتدبر انتهى وهذا كما ترى اذ من الجاير ان يقال وجه تخصيص بعض العوارض بالذكر
هو ان ثبوت هذه العوارض واثباتها يستدعي نظاما وهذا الاثبات لا يخلو عن اشكال
وفيه مباحث ودقايق كيف لا ومسئلة تناهي الابعاد من معظمات المسائل الحكمية فان
وجه التخصيص في ذكر الاعراض التي عروضها من قبل الصورة وهو الوضع والحيز انه ما سفرع

عليه امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كما سيأتي والحاكم اشار اليه في اخر هذا البحث
ومن الظاهر انه يليق ان يكون مرجحا للمذكور وما ذكره بقوله وان الدليل المذكور لا يدل
الا على ان ثبوت الشكل الخ يرد عليه ان المراد بالتناهي التناهي المعين وعلى تقدير اقتضا
الاستعداد لمثل هذا يلزم المحذور وهذا التشابه محال كما في الشكل والتشابه في مطلق الشكل
ليس بمحذور وكل جسم يتصف بتناهي معين يكون فردا للتناهي ويلزم انحصاره
في حد معين لا يكون الا بانقطاعه وانفعاله والانفعال انما هو من قبل المادة كما اشار اليه
الحاكم آنفا وما ذكره الشيخ في الدليل على نفي التناهي ايضا لا يخلو عن توجه وفيما وقع على الشيخ
يومي اليه ايضا فتدبر قال الحاكم اقول المنع المذكور غير ساقط فان اللازم الخ ملاقي
بعض المحققين قد اخذ الشيخ مقدمة غفل عنها صاحب المحاكمات فزعم ان المنع المذكور غير
ساقط وهي ان كل زيادة توجد في بعد وهي موجودة فيما فوقه اذ يلزم منه ان يكون هناك
بعد توجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل على ما قال اقول ليس فيما ذكره من المقدمة ان
يكون هناك بعد توجد فيه زيادات غير متناهية اصلا بل فيه ان كل زيادة توجد فهي موجودة
في بعد واما ان الزيادات الغير المتناهية زيادات موجودة في بعد فليس بلازم منه بل
اللازم منه انه لو تحققت الزيادات الغير المتناهية في بعد كانت متحققة فيما فوقه نعم
لو ثبت ان كل زيادة توجد فانها توجد في بعد فوقها لم يشتمل على الزيادات الغير المتناهية
لانها كما لو تحققت في بعد تحتها لم في بعد فوقها فيلزم الزيادة على غير المتناهي المتسق
النظام وايضا اذا تحققت الزيادات الغير المتناهية جميعا في بعد فلا يكون بعد فوقه

حتى يمكن ان يوجد نعم لو قال الشيخ كل مجموع الزيادات موجود في بعد كما سيقول
الشارح في هذا الكتاب لاندفع المنع المذكور لان مجموع الزيادات الغير المتناهية ايضا
مجموع لكن يرد عليه منع اخر سيذكره صاحب المحاكمات بان ذلك في كل مجموع متناه واما في
الغير المتناهي فغير مسلم وسيجيء ما عليه انتهى ما نقله عن المحقق الدواني الذي اشار اليه
بقوله بعض المحققين ثم لا يخفى ان فيه بعض ابحاث فلا بد من بيانها ولو نقلنا عبارته بعينها
ثم نظر فيها حتى يظهر حقيقة الحال وذلك حيث قال المحقق الدواني في اثناء الايراد على
ما ذكره الشيخ وهذه المقدمة التي ذكرناها اعني وجوب اجتماع تلك الزيادات باسرها
في بعد واحد قد اخذها الشيخ وغفل عنها الحاكم فما ذكره الشيخ اتم مما ذكره ثم ان مثل هذا
المنع يجري في مواضع مثل ما ذكروا ان الموجد متقدم على الموجد بالوجود فلا يكون المهية
علة للوجود فاورد عليه ان ذلك انما هو في غير المهية لا في صورة ايجاد المهية نفسها
ومثل ما ذكره الحاكم وغيره ان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت الشيء له في ظرف الاتصاف
فلا يكون اتصاف المهية بالوجود الخارجي ايضا خارجيا فاورد عليه ان ذلك الحكم
انما هو في غير الوجود والفيصل في جميع ذلك ان يعرض الكلية مجملا على العقل من غير تفصيل
فان حكم بها من القبول كما قالوا في المقدمة الاولى ان العقل يحكم بان الموجد متقدم
على الموجد من غير تفصيل فيعلم منها ان الشيء لا يوجد نفسه وتوقف العقل في قبولها انما
يظهر من ملاحظة التفصيل فيعلم منها ان الشيء ولولا ان المعتبر ما ذكرنا لم يشترك الجهول
التصديقية اصلا من الشكل الاول الذي هو اوضح الاشكال اذ الوسط في الكبرى خصوصيته الاصغر

عرض الشك الذي هو في حكم الاصغر بعينه فالشيخ حكم بان كل زيادة توجد في بعد فهي
موجودة في بعد فوقه بمعنى انه لا يمكن ان يكون هناك زيادة او عدة زيادة لا تصدق عليها
انها موجودة في بعد فلو كان هناك زيادات غير متناهية لكانت مجتمعة في بعد فوقها
بنفسه وكان احد تلك المقدمة بديهية بقوله فيلزم ان يكون بعد توجد فيه زيادات
غير متناهية بالفعل متناهية وهذه المقدمة ايضا من مقدمات الدليل وان تفرع
على مقدمة اخرى هو قوله فلما كان كل الخ والنتيجة بطريق الخلف هي قوله فيكون غير متناه
ثم ان ما ذكره صاحب العقل بقوله ليس فيما ذكر من المقدمة مردود وما ذكره بقوله
فليس بلازم منه بل اللازم الخ فيه ان المقدمة التي ذكرها الشيخ بقوله فلما كان كل زيادة
الخ على الوجه الذي ذكره المحقق الدواني في شانها بقوله بمعنى انه لا يمكن ان يكون هناك
زيادة او عدة زيادة لا تصدق وعليها انها موجودة في بعد والكل على هذا الوجه اعم من
ان يكون واحدا او مجموعا متناهيا او غير متناه وهذه المقدمة مما لا يلاحظ العقل مجملا
لا مفصلا والشيخ اخذها على انها بديهية حدسية كما اشار اليه المحقق الدواني في توجيه
ما وقع عن الشارح في شرح كلام الشيخ ويمكن توجيه ما في الشفاء بوجه والمنع مستدرك
يندفع ما ذكره المحقق الدواني ثم ان ما ذكره بقوله بل نقول لو ثبت كل زيادة الخ على
ما وجهه المحقق الدواني من انه لا يمكن ان يكون هناك زيادة وعدة زيادات الخ لا يستلزم
عدم تحقق الزيادات الغير المتناهية في بعد وعلى ما قرره لا يلزم تحقق الزيادات الغير
المتناهية الواقعة في بعد فوقه حتى لزم ما ذكره صاحب العقل بقوله يوجد اخر الزيادة

علم بالعقل من غير توقف على التفصيل كان يقينيا بوجود التحقيق الذي يذكر ان يكون ... غير متناهية بالفعل زيادات غير متناهية ... ١٢

على غير المتناهي المتسق النظام فساد اخر على فرض عدم التناهي بهذا الطريق وعلى ما
قررنا يلزم وجود بعد يشتمل على زيادات غير متناهية وبناء على هذا التقدير يلزم
وجود هذه الزيادات في بعد فوقه ايضا ولزوم المحال للنقيض وامثال هذا في مرتبة
الخلف ليس بضرر للمستدل بل يسعه قال الحاكم ويمكن ان يحقق كلام الشيخ بحيث لا
يرد عليه شبهة في مثل لزم ان يكون كلام الشيخ فلما كان كل زيادة توجد في بعد الى اخر
الدليل مستدركا لتمام الدليل بدونه على هذا التوجيه وهذا كما ترى ان من الجائز
ان يقال ما ذكره الحاكم لتوضيح كلام الشيخ والمقدمات التي ذكرها الحاكم شان وتوضيح
لما وقع عن الشيخ بقوله فلما كان الخ في الدليل لا بد من اخذه تصريحا او اخذ ما هو بيان
موضح ومناسب له ومن عدم اخذ الحاكم في تحقيق كلام الشيخ وتوضيح هذا القول بتصريحه
بل انما هو تفصيل وتوضيح وامثال ذلك له لا يلزم عدم الاحتياج اليه كيف وما ذكره
تفصيل وبيان له بل يمكن ان يقال بعض ما تصدى له الحاكم من المقدمات تؤول وترجع
الى بعض ما ذكره ذلك القائل من استدراكه على هذا التوجيه وذلك حيث قال فيكون
البعد يزداد الى غير النهاية انتهى نظرا الى ما وقع عن الشيخ بقوله فيلزم ان يكون بعد يوجد فيه
زيادات غير متناهية كذلك وقوله فلا بد من بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية
المتناهي على البعد الاصلي نظرا الى ما وقع عن الشيخ بقوله فيكون ذلك البعد زائدا على
البعد الاول بما لا نهاية له كذلك وان شئت فتعكس هذا وما وقع عن الحاكم بقوله لكن نسبة
زيادة البعد الى زيادة ما البعد على البعد الاصلي الخ بالنسبة الى ما وقع عن الشيخ بقوله فلما كان كل

الذی یتفرع علیه وقوله فیلزم ان تکون الخ اما سان وتوضیح له حتی یظهر هذا التفرع
وما تقدم من المحقق الدوانی بیان معناه بقوله یعنی انه لا یمکن ان تکون هناک زیادة
او عدة زیادة لا تصدق علیها انها موجوده فی بعد انتهی وهذا کما تری توضیح وبنصه
سانه ما ذکره الحاکم بقوله لان نسبة زیادة البعد الخ کما تظهر لمن له ادنی تأمل واما بیان
الملازمه والتفریع ومن ههنا الاستدراک ولکن یبقی فیما وقع عن الشیخ مع قطع النظر عما
تصدی له الحاکم بان قوله فیکون ذلک البعد زائدا علی البعد الاول علی الا نهایه له لیس شأنا
استدراک حیث انه یوجب ذلک عدم تناهی البعد وعلی ذلک التقدیر یلزم انحصار ما
لا یتناهی بین حاصرین فتدبر قال الحاکم وایضا نسبه زیادة البعد علی البعد الاصلی
کنسبة زیادة الامتداد الخ قال المحقق الدوانی ان لقائل ان یقول اللازم من الوجوه التی
ذکرها ان تکون نسبة زیاده کل بعد علی البعد الاصلی الی زیادة بعد اخر علیه بنسبة
عدد البعد الذی منه الی البعد الاصلی الی عدد البعد الذی من البعد الاخر الیه بعینه
وذلک یستلزم ان تکون هناک ابعاد غیر متناهیه متزایدة علی الاخر بتلک النسب
ولا یلزم ان تکون هناک بعد مشتمل علی الزیادات الغیر المتناهیه حتی یکون ذلک البعد
غیر متناه ویلزم الخلف اذ لم یقم البرهان علی وجوب اجتماع تلک الزیادات باسرها فی
بعد واحد وقیاس غیر المتناهی علی المتناهی غیر مقبول انتهی ثم اورد علیه انه اشتغل فی
الوجه الاول بان نسبة زیاده البعد الی زیادة البعد نسبة غیر المتناهی الی المتناهی
وفرع علیه قوله فیکون هناک بعد مشتمل علی الزیادات الغیر المتناهیه وورود المنع علیه

ظاهر فان القدر المسلم هو ان نسبة زیادة کل بعد الی زیادة بعد اخر کنسبة عدد الابعاد
الواقعه بینه وبین البعد الاصل الی عدد الابعاد الواقعه بین البعد الاخر والبعد الاصل
وکل بعد ما بینه وبین البعد الاصل ابعاد متناهیه بالعدد فلا یلزم الابعاد الغیر المتناهیه
وقس علیه حال الوجهین الاخرین فظهر انه فی تقریر الشیخ قد تم صورة الدلیل وبقی الکلام
فی تلک المقدمه وفی تقریر الحاکم لم یتم صورة الدلیل ولیت شعری کیف یتراءی له سقوط
المنع الاول مع انه لیس فی شیء مما ذکره ما یدل علی وجود بعد مشتمل علی الزیادات الغیر المتناهیه
اصلا انتهی وهذا کما تری حیث ان من الجائزات ان یقال ان مراد الحاکم ان زیادة البعد بهذا
المخرج علی نسبة عدد الزیادات وذلک اذا کان عدد الزیاده مثلا اثنین یکون زیادته
البعد اثنین وهکذا کما اشار الیه الحاکم فیما سیأتی بقوله وهذه النسب محفوظة ابدا و
بالجمله ان البعد الواصل بین الخطین والانفراج بینهما علی هذه النسبه فمن التناهی لزم
التناهی ومن عدم التناهی یلزم عدم التناهی فیلزم ان یکون بعد ما غیر متناه فقد لا
یکون عدد الابعاد غیر متناه ثم ان ما ذکره الحاکم ولا سیما فی الوجه الاخر قریب مما ذکره
عقیب هذا من حدیث الانفراج بقدر الامتداد غایة ما فی الباب ان یکون الفرق من
حیث الشمول کما اشار الیه الحاکم فیصح ان یفرض الامتدادان غیر متناهیین فی بعد
وفرض عدم تناهیه فی الجهات او الجهتین ویؤید ما نقله الحاکم مما اجاب عن نفسه بطریق
الانفراج بقدر الامتداد وانه یصح نظرا الی کل بعض وجزء من الامتداد لا فی کل جزء بان
البعد یزید بقدر الابعاد المتناهیه علی ما وجهناه واما کونه بقدر عدد الابعاد الغیر

المتناهیه فلا لتم ان عرض الحاکم لیس قیاس غیر المتناهی الی المتناهی بل الحکم به فی المتناهی و
غیر المتناهی من غیر ملاحظة التفصیل کما هو شأن الکبری فی الوجهین الاخرین ایضا بقول
هکذا لا سیما الاخیر وبناء علی ما قررناه یتم صورة الدلیل وان کان یرد علیه منع حکمی
کما یرد علی تقریر الشیخ علی ما ذکره المحقق الدوانی من ورود المنع بحسب الجدل بل بحسب التحقیق
لا یلزم عدم اتمام صورة الدلیل کما اومی الیه هذا المحقق بقوله تظهر ان فی تقریر الشیخ قد
تم صورة الدلیل الخ واتمام صورة الدلیل علی ما ذکره الحاکم کما وجهنا ظاهر وقوله ولیت
شعری کیف یتراءی له سقوط المنع الاول الخ فیه ما تقدم آنفا کیف وفیما وقع عن الحاکم
اشتغاله وتم صورة الاستدلال وبقی المناقشه فیما ذکره الحاکم من اخذ التساوی مع
دفعها بوجه قال الحاکم وذلک لما تبین من ان وجود البعد المشتمل علی الزیادات
الغیر المتناهیه لم یثبته الا ان المحقق الخ قیل اقول قد عرفت ان اللازم من النسبة التی
ذکرها هو حصول زیادات غیر متناهیه لا حصولها فی بعد واحد ولا شک ان بیان
حصول الزیادات الغیر المتناهیه غیر محتاج الی بیان النسب لان الزاید اذا کان بحسب
امتداد الخطین وکان امتداد الخطین الی غیر النهایه فیکون تزاید الابعاد الی غیر النهایة
بلا ریب فیهم فی حصول تلک الابعاد فی بعد واحد خفاء والمقصود فی البحث اثباته ولا
یلزم من النسب التی ذکرها هو علی ما زعم اولی لیس یثبت به الصورة ما ذکره الامام انتهی
هذا کما تری انه ماخوذ مما ذکره المحقق الدوانی کما نقلناه منه سابقا من ذلک ما ذکره
علی ما وقع عن الحاکم بقوله قد تبین سابقا انه لم یتبین بما ذکره وجود البعد المشتمل علی

الزیادات الغیر المتناهیه بل تبین ان کل بعد تشتمل علی الزیادات التی منها الی
البعد الاصلی وذلک لا یستلزم هذا المطلوب واما علی الطریقة التی سلکها الشارح
وحمل کلام الشیخ علیه فی المقدمة الرابعة من ان کل واحد من الزیادات وکل مجموع یمکن ان
یوجد فهو حاصل فی بعد فیلزم حصول جمیع الزیادات المتناقصه فی بعد وذلک لا
یستلزم لا تناهیه فلو سلم الحاکم تلک المقدمة لزم علیه ان یتم البرهان علی تقدیر التناهی ایضا
وان لم یتم ایضا علی تقدیر التساوی کما عرفت انتهی وقد تقرر ذلک بوجه اخر وهو انه لا شک
لنا اذا وضعنا مقدارا طوله ذراع وزدنا علیه مقدارا ما ثم فعلنا ثانیا ذلک المقدار علی
المجموع ثم فعلنا ذلک ثالثا ورابعا الی غیر النهایة یصیر ذلک المقدار غیر متناه بالضروره
قال الشارح ولا لان فایده الخ قیل اما اللام فظاهر واما ان فلانها مع ما بعدها فی قوة
المفرد فیکون الکلام غیر تام وقد ناقش علی عبارة الشیخ انه یلزم الاستدراک الی اخر ما ذکره و
هو ماخوذ مما ذکره بعض المحققین حیث قال علی قول الشارح ولا لایراد لفظان وطبه انتهی
لانها مع ما بعدها فی قوة المفرد فیکون الکلام غیر تام وعلی الوجه الذی ذکره الله یلزم
الجمع بین اللام والفا وکل منهما دال علی التعلیل فیستغنی بالاول عن الثانی واجیب بان
التعلیل باللام افاد معنی اللزوم والشرطیه جاء بالفاء فی جوابه انتهی ثم ان ما ذکره صاحب
القیل هو عبارة الحاکم لا الشارح ویظهر من سیاق کلام هذا القائل بوجه انه اراد من قوله
ولا لان فایده نفی الفایده للفظ ان کما ذکره الشارح ونفی الفایده للفظ اللام یفهم من عبارة
فی کلام الشارح والحاکم کیف وان کان المراد ذلک یلزم ان یقال ولا لان فایده وکانه نظر الی

هذا السياق فهم من لفظ لان المراد كلاهما وليس كذلك حيث ان اللام جزء الكلام و
حلبيت افادة التعليل باللام اللزوم والشرطيه كليه محل كلام كيف والمقدمات الحمليه
والدلايل الحمليه ايضا معرض بقولنا لان خاصيه الوسط مطلقا كذلك كما يفهم من
كلامهم الا ان يتكلف بان يمكن في كل منها عقد لزوم وشرطيه وان لم يكن مقصودا بالذات
بل يرجع الى التاويل قال الحاكم ويمكن ان يقال الواو في وايه زيادات تحقيقا لح قيل او قول
كلام الامام حيث قال ومتى صدق على كل واحد انها حاصله في غير مصدق على المجموع انه حاصل
في بعد يدل على ان النسخه التي وصلت اليه كان موضع الواو الفاء وهي جواب اللام او حمل عبارة
الشيخ عليه لان هذه الشرطيه انما يستفاد من كلام الشيخ بهذا الوجه فان مقدمها يستفاد من
قوله ان كل زياده توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد و التها من قوله وايه زيادات لح وهو
على ان حمل قوله ايه زيادات على معنى ان يكون هناك بعد يشتمل على جميعها لاما حمل ما حمل كان
كلام الشيخ عليه انتهى وهذا كما ترى ان من الجايز ان يقال ان ما وقع عن الامام بقوله ومتى صدق
على كل واحد الخ ليس شرح كلام الشيخ حتى يقال ان هذه الشرطيه ما يستفاد من كلام الشيخ بهذا
الوجه بل هو قول يناسب بحث التناهي ويدل عليه انه بعد ما ذكر هذا مع غيره من الكلام قال
ولنرجع الى شرح المتن انتهى وذكر بعد ذلك واما قوله وايه زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك
بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن فاعلم انه لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في تركيب الحجة منها وبيان
ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لابد وان يوجد بعد يشتمل عليها باسرها واما قوله والا
فيكون لنا مكان وقوع الابعاد الى حد ليس عليها امكان فاعلم ان المراد منه بيان الحال الذي لزم من

عدم بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات انتهى وفي عبارته في النسخ التي وصلت الينا بالواو
وظاهر قوله في هذا المقام انه لا تفريع هذا على قوله ولان كل زيادة وايه زيادات بل يلزم هذا
بطريق اخر وان كان في بعض المقدمات الخلفيه يلزم ابطال هذا القول اي ولان من صدقه يلزم
عدم صحه بعض المقدمات الخلفيه فتدبر قال الحاكم فلا يكون قوله والا فيكون امكان
وقوع الابعاد بيانا لها قيل ان الامام جعل كون جميع الزيادات في بعد لازما لكون كل واحد
من الزيادات في بعد كما سيصرح به بعد ذلك عند قوله وتركيب البرهان فههنا ثلثة اشياء
كون كل واحد من الزيادات في بعد وكون جميع الزيادات في بعد وكون هذا لازما لذاك
وقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان اما ان يكون بيانا
للمقدمة الاولى او بيانا للمقدمة الثانيه او بيانا للملازمة بينهما والثاني والثالث باطلان اما
انه لا يجوز ان يكون بيانا للمقدمة الثانيه وهو ان جميع الزيادات في بعد اذ لو جعل بيانا لها
لم يكن لقوله وكل زياده في بعد مدخل في الاستدلال اذ ذكره ليس الا لتفريع تلك المقدمة الثانية
عليه فاذا كانت تلك المقدمة مبينة بقوله والا الخ فلا يكون حاجة الى هذا التفريع ولا
يكون لما اورده الامام من ان هذا التفريع غير بين مجال اذ الواجب على تقدير ان ينظر في
البيان هل هو تام ام لا وهو بين واما انه لا يجوز ان يكون بيانا للملازمة اما اولا فلانه لا يصلح
ان يكون بيانا لها اذ لا يصح ان يقال كون جميع الزيادات في بعد على تقدير كون واحد منها
غير بين فلما طال بيان يطالب عليه بالبيان فتعين ان يكون بيانا للمقدمة الاولى وما ذكره من
انه بيان لحصول بعد يشتمل على جميع الزيادات ففيه مسامحة بناء على ان بيان لزومه لهذا

واذا كان كذلك فالاعتراض بان تلك المقدمة لا تحتاج الى بيان مشترك الورود غير مخصوص
بالشارح نعم يرد على الشارح ان قوله وايه زيادات لح على تفسيره هو بعينه المقدمة
الرابعة فيكون ذكره مكررا حشوا لا فايدة فيه انتهى وهذا كما ترى ان من الجايز ان يقال ان ما
ذكره عند قوله وتركيب البرهان في هذا المقام وخلاصته وحاصل معناه ومفاده
لانه ينطبق على المقدمات التي ذكرها الشيخ على وجه لا يقع التفرقة في بيان المقدمات
واداء الكلام كما يشعر به ما وقع عن الحاكم بقوله ولنرجع الى المتن وما ذكره بقوله كل
زيادة واما قوله وايه زيادات لح يظهر ما فيه لمن نظر في شرحه وقد اومانا اليه ولا يلزم
من عدم تفريع وايه الخ على قوله وكل زيادة الخ ان لا يكون لهذا القول مدخل في الاستدلال
بل يمكن ان يكون ما ذكر في المقدمات التي للبيان مما يتوقف على هذه المقدمة كما هو الظاهر
لمن تامل في المقدمات التي ذكرها للبيان وما قاله صاحب الفصل بقوله ولا يكون لما
اورده الامام الخ ففيه ان ما يظهر من كلامه انه بحث اخر مع قطع النظر عما ذكره اولا
وعلى تقدير كونه بيانا للمقدمة الثانيه يصح التفريع ويمكن ان يقال انه غير بين في ما
ذكره بقوله واما انه لا يجوز ان يكون بيانا للملازمة اي وجود بعد لا يكون فوقه بعد الخ
نظر اذ من الجايز ان يقال وجود بعد لا يكون فوقه بعد يلزم من عدم تحقق كون جميع
الزيادات في بعد على تقدير كون كل واحد من الزيادات في بعد وذلك لان عدم تحقق
هذا لا يتصور الا بالسالبة الجزئيه وهي تستلزم المطلوب في القول بان هذا يستلزم حصول
بعد كل واحد من الزيادات في بعد او ان من عدم حصول كل واحدة بعد يلزم وجود

هذا البعد وبما ذكرنا ظهر استلزام عدم الملازمة وعدم تحقق التالي عند تحقق المقدم
لمثل هذا البعد وايضا يلزم انه لا يصدق المقدم ايضا اي حصول كل واحدة بعد والمفروض
تحقق عدم الجميع في بعد عند حصول كل واحدة بعد ويلزم ح على تقدير عدم تحقق هذا عند
تحقق ذلك عدم تحقق ايضا وهذا انه خلف ولا نصر نا بل يؤيدنا او القول بورود المنع
عليه غير مضر ايضا ولا ينافي مرادنا لان لزوم ذلك على تقدير عدم الملازمة بين المقدم والتالي
لا دفع المنع مطلقا لوروده ايضا على المعترض الاخر ثم انه يرد ايضا على استلزام عدم حصول
كل واحد من الزيادات في البعد الفوقاني واما ما ذكره بقوله واما ثانيا فلانه لو كان
بيانا للملازمة الخ ففيه ان ما ذكره في بيانها غير تام ولم يلزم ايضا من ذلك البيان حصول
جميع الزيادات في بعد ما فبقيت الملازمة بلا استدلال فلما طالب ان يطالب به وقوله
فالاعتراض بان تلك المقدمة الخ فرع تسليم كون البيان للمقدمة الاولى والحاكم لم يجعله
بيانا لها ولا حاجة اليه وفي قوله نعم يرد على الشارح ان قوله وايه زيادات الخ ايضا محل
كلام لان الشارح المحقق جعل قوله وايه زيادات متعلقا بالمقدمة الرابعة وهي مجموع
قوله ولان كل زياده توجد فانها مع المزيد عليه توجد وايه زيادات امكنت معية
رابعة والمقدمة الرابعة اشارة الى هذا ولم يذكر سابقا عليه ولا لاحقا عنه وليس قوله
ولان كل زيادة فقط اشارة الى المقدمة الرابعة بان توجد منه كل مجموع انه وما ذكره
سابقا بقوله الرابعة ان كل زيادة توجد فانها الخ من كلام الامام كما اشار الينا بها على
ذلك بقوله قال وهذه المسئلة الخ ومن الجايز ان يقال ان مراده منه ما يراد مما وقع عن الشيخ

بقوله ولان كل زيادة واية زيادات جميعا حيث يجوز كونه حاصل معناه بان يراد من الكل ما يصدق على كل واحد وكل مجموع ولكن يبقى الاشكال بان المراد مما ذكره الشارح في بيان معنى واية زيادات هو قوله ومعناه كل واحد من زيادات الا ان يقال ان المراد منه اشتمال البعد على الزيادات اشتماله على جميعها ووجود كل واحدة في بعد كما يشعر ما وقع عنه بقوله فانها يمكن ان يشتمل عليها انه على ان يعود المجرور في عليها الى الزيادات لا الى كل واحد اذ لم يمكن اكتساب التانيث من المضاف اليه قال الشريف المحقق في تفسير كلام الشارح ان المراد ان يشتمل عليها باسرها بعد والدليل عليه انه قال وتبيين هذه القضية بقوله والا لكون امكان وقوع الابعاد وقال في تفسير المراد منه بيان المحال الذي لزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فعلم ان المراد من الاول اشتمال بعد واحد على جميعها انتهى وهو يدل على المدعى قال الحاكم الا انه اراد بقسمين الاول منهما استدراك اذ يكفي ان يقال اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد اخر او لا يوجد الخ نعم انه لما اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدر عدم بعد ذلك فلا حاجة الى كونه محصورا بين حاصرين فقال انه يرد عليه ان قوله اما ان يوجد الخ كاف في بيان بطلان عدم بعد مشتمل على جميع الزيادات لو اريد التقسيم ليس لبيان هذا حتى يكون مستدركا بل البيان تركب الحجة اذ حاصل الحجة على امتداد الخطين اما ان يوجد بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لم يوجد كلاهما باطلان فامتداد الخطين باطل اما بطلان الثاني فلانه يلزم اما انقطاع الخطين

او حصول بعد كذلك مع فرض عدمه ولم يتعرض لكونه بعد كذلك خلفا مع فرض عدمه لظهوره واما بطلان الاول فلانه يلزم انحصار غير المتناهي بين الحاصرين لجعل كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين محذورا لازما من الشق الاول لا محذورا القسم الثاني حتى يرد عليه ان حصول بعد كذلك مع فرض عدمه خلف فلا حاجة الى بيان محذور اخر انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال ان مراد الحاكم انه لا يتوقف الحجة على التقسيم الاول وان كان ذلك من قبيل اللوازم وعلى تقدير اسقاطه من البين يقال ان حاصل الاستدلال هو انه اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد اخر الخ من دون الحاجة الى هذا القسم الاول في البرهان وان امكن اخذه فيه بمعنى انه لا يبطل وما ذكره الحاكم لا يدل على استدراك التقسيم الاول في بيان بطلان عدم بعد مشتمل على جميع الزيادات وما ذكره الحاكم بقوله وحاصل كلامه الخ لا يدل على ذلك ويمكن توجيه كلامه بوجه لا يكون مراده هذا بل خلاصه كلامه ان هذا البرهان لا يتوقف على اخذ القسم الاول واما القول بامكان اخذ التقسيم الاول بدون التقسيم الثاني كما يفهم من كلام الحاكم ولو حاول ولاحظه ما في الكتاب الخ فيتم الكلام ويحصل المطلوب فلم حكم باستدراك الاول مع ان الانسب الحكم باستدراك الثاني فهو مردود ضرورة ان مقصود الحاكم ان التقسيم الاول لو حذف من البين ويأتي بالثاني لتم الكلام بلا انضمام مقدمات اخرى بخلاف الثاني وكيف لا يحتاج الى ضم مقدمات اخرى وما ذكره بقوله لجعل كون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين محذورا الخ مع ان اصل هذا الكلام ماخوذ مما ذكره الحاكم

عقيب ذلك بقوله واما الثاني فلانه يلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين الحاصرين ولا يخفى ان كون هذا الثاني هو الاول الذي في الشرح على ان يكون هذا هو المراد بالشق الاول الذي ذكره هذا القائل مردود على ما ترى اذا نظرت فيما وقع عن الامام في شرحه وذلك حيث انه ما حمله على كل الانا وما ذكره هذا القائل من عدم التعرض للخلف لظهوره وان امكن ان يكون نكتة لعدم التعرض له لكن ما حمله عليه ما وقع عنه بقوله والاول يوجب انقطاعها مع فرض اللاتناهي وهو باطل انتهى ولا يخفى ان المراد بالانقطاع التناهي مع انه قال مع فرض اللاتناهي ولم يقطع الكلام وقال ايضا وهو باطل ثم الظاهر ان فيما وقع عنه بقوله والاول يوجب انقطاعها الخ اشارة الى الخلف وليس الخلف فيما وقع عنه بقوله والسابق يقتضي ان لا يكون له بناء على توجيه هذا القائل بان لا يكون قوله فاذن وجب متعلقا بالثاني ثم لا يخفى ان توجيه ذلك القائل وجه ما وما ذكرنا نفيد بعد كما لا يخفى قال الحاكم واما ان كل مجموع زيادات في بعد فعلى تقدير التسليم لا يدل على اللازم الخ ذكر في الحاشية حتى لو قال في ذلك الغرض يجب وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات لانه لو لم يوجد ذلك البعد لزم ان يكون هناك بعد لا يكون فوقه بعد اخر فانه ان لم يكن بعد كذلك يلزم ان يكون جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد لانه مجموع زيادات وكل مجموع زيادات في بعد فنقول هذا لا يدل على ذلك التقدير وهو ان لا يكون هناك بعد ليس فوقه بعد اخر ليلزم وجود البعد الغير المتناهي بل المستلزم تلك المقدمة وهذا كما يقال لو كانت الشمس طالعة يلزم ان يكون

زيد حيوانا لان زيدا انسان وكل انسان حيوان ومن البين انه ينتج هذه الملازمة انتهى وهذا كما ترى حيث انه من الجائز ان يقال مراد الشارح ان عدم البعد الغير المتناهي اي ما يشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية يستلزم اعظم الابعاد اي وجود بعد لا يكون فوقه بعد اخر لانه لو لم يتحقق هذا الاعظم فيكون فوق كل بعد بعد اخر الى غير النهاية هذا الخلف بطريق اشتمال الفوقاني على ما تحته الى النهاية وزياده وهذا يستلزم تحقق كل واحد من الزيادات وكل مجموع فيها مطلقا سواء كان متناهيا او غير متناه في بعد فيلزم الخلف اي تحقق وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية عند عدمه وان كونه خلفا ظاهر فيلزم تحقق الاعظم وما ذكره بقوله وهذا كما يقال لو كانت الشمس لا يناسب المقام حيث انه على تقدير عدم حيوانية زيد عند طلوع الشمس لا يلزم مثل ما ذكره من خلاف الفرض وهو وجود طلوع الشمس عند عدمه او عدمه عند وجوده فتدبر قال الحاكم ولو ثبتت هذه المقدمة الخ قيل واعلم ان قوله والا الى قوله فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان على توجيه الشارح بيان للمقدمة الرابعة القائلة بان كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها هو في بعد لانه بعد وضع هذه المقدمة بيان لوجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فلا يرد عليه انه لو ثبت هذه المقدمة كفى اثبات هذا المطلوب من دون الحاجة الى قوله والا الى قوله فيكون لان اثبات تلك المقدمة ليس هذا والا لما اورد بقوله ولست ادري فما ذكره الشارح غير منطبق على المتن اصلا فان الشارح جعل وجود بعد لا يكون فوقه بعد لازما لعدم

حصول جميع الزيادات فى بعد بيانه هو انه لو لم يكن مجموع الزيادات فى بعد غير
مشتمل عليه والذى هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون اخر الابعاد اذ لو لم يكن اخر
الابعاد لكان فوقه بعد اخر ولكان ذلك الفوقانى مشتملا عليه وقد فرضناه غير
مشتمل عليه يكن لما كان هذا البيان عند الشارح غير تام لم يصرح به اولا واكتفى
بنقله عن الامام فى جواب اعتراض اورده على نفسه ونبه على ضعفه بقوله اقول هذا القسم
الاخر الخ والامام جعل وجود بعد كذلك لازما لعدم حصول كل واحد من الزيادات
فى بعد ملزوما لحصول جميعها فى بعد ويرد على توجيهه ما اورده الشارح من انه
ليس اللام التعليلية فى قوله ولان محل الايراد لفظ ان وجب وما اورده الحاكم من انه
ليس لقوله وانه مبنى على هذا التوجيه وما اورده نفسه من انه يلزم من وجود كل
واحد من الزيادات فى بعد وجود مجموعها فيه ولا يرد شى منها على توجيه الشارح
فيكون احسن فتدبر انتهى وهذا كما ترى يمكن ان يقال ان اثبات تلك المقدمة لا يحتاج
الى هذا البيان ومن تقرير البرهان بزيد البعد بزيادة الامتداد يظهر ان كل واحد و
كل مجموع فى بعد وان كان يرد عليه ما ذكره الحاكم بقوله وفيه نظر لانه ان اراد الخ وفيه
بالحدس الصائب كما سبق واستنباط هذه الكليه بوجه ما يظهر من تقرير البرهان
بلا حاجة الى هذا البيان انتهى وهذا كما ترى انه لا يندفع به ايراد الحاكم من عدم كون المجموع
الغير المتناهى فى بعد واحد لا يلزم كون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان
واصل هذه الكليه بوجه ما يستفاد من التقرير وما يرد عليه لا يندفع بهذا البيان

حتى يقال صحة هذه الكليه ودفع الايراد عنها يحتاج الى هذا البيان وحديث الحدس على
تقدير صحته ايضا لا يحتاج اليه على انا نقول عبارات الشارح ظاهرة فى ان هذه المقد
الرابعة لم يبين بعد ابقى فى اكثر هذه المراتب كما يظهر مما ذكره الامام وان علو قول
الشيخ وانه بالمقدمة الرابعة على رايه لكن ذكر متعلقا بما نقله عن الامام ثم لما كانت
هذه القضيه هى الحكم بوجود بعد يشتمل الخ ومن هذا الكلام لا يظهر ان قوله لا
فيكون امكان وقوع الابعاد الخ بيانا للمقدمة الرابعة وعلى تقدير تسليمه فناسب ان
يبين بان الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات يناسب المقدمة الرابعة المبينة
به الا ان يبين هذا الحكم بهذا البيان فليتدبر ثم نقول ايضا الكلام المذكور فى هذا
البيان بقوله والا فيكون الخ على تقدير صحته يكفى لصحة الحكم بوجود هذا البعد كى
يلزم وضع مقدمة رابعة وبيانها بهذا البيان وهو على تقدير صحته يستلزم
المطلوب مع قطع النظر عن كونه بيانا للمقدمة الرابعة وما ذكره هذا القائل بقوله فالشارح
جعل وجود بعد لا يكون فوقه بعد الخ ففيه انه لا يندفع ما اورده الحاكم عليه من ان اراد
ان الملازمة لا تبين بيانا مصونا عن الشبهة والمنع بقرينة ما ذكره بقوله والحق فى هذا
المقام الخ حيث اراد به البيان الخالى عن الشبهة ثم ان ما تصدى له هذا القائل او هو
ايضا مدخول كما اعترف الشارح به وهذا ادخل فى مراده المستفاد من قوله ولست
ادرى كيف يبين الخ لان الشارح معترف بان هذا البيان غير تام بل مشارك لما ذكره
الحاكم بقوله فان بينهما الخ فى انه غير تام وعدم تعرضه به لاعترافه به والشركة معه وما

ذكره الشارح فيما سيأتى بقوله والغرض من ايراده ان ما لى المتصل المذكور اعنى الخ
يدل على ان بيان الملازمة بما وقع عن الحاكم بقوله فان بينهما الخ اولى مما ذكره هذا القائل
وعلى اى حال يرد عليه المنع وانه لا يدل على الملازمة وهذا التوجيه لا يندفع ما اورده الحاكم
وبما قررناه يظهر ما يرد على كلامه الاخير كما لا يخفى على الناقد البصير وذلك حيث قال ويمكن
ايضا على تقدير جعل وجود بعد كذلك لازما لعدم حصول الشى الخ وذلك على ان يكون
اللام التعليلية سببا فى لما وقع عنه بقوله ولان وجب ثم ان ما اورده الشارح من الايراد
فليس بهذا الطريق والحاصل ان ما اورده الحاكم من الايراد بحاله وما ذكره القائل
لا يرد عليه فليتدبر فيه قال الحاكم فان قلت اذا ثبت تناهى الزيادات واخر الابعاد
وقد فرضنا غير متناهيين الخ قيل لا يخفى عليك ان المحذور الثالث ليس لازوم انحصار
غير المتناهى بين الحاصرين وهو المحذور اللازم من حصول بعد مشتمل على جميع الزيادات
والمحذوران المذكوران اولا لازمان من عدم بعد كذلك فاعترض عليه واجاب عنه
بانه لا يخلو عن تكلف ولست ادرى ما ذا حمله على ذلك انتهى وهذا غير الاولين ويمكن
ان يقال المحذور الثالث انقطاع الامتدادين والمحذوران الاولان تناهى الزيادات
واخر الابعاد اى البعد الذى بين الامتدادين وصل الحد بحيث لا يكون فوقه بعد اخر وهو
اخر الابعاد والمراد بالثالث انقطاع الامتدادين اى الضلعين وذلك ظاهر والشيخ
لم يقتصر على المحذور بل ذكر خلفا ثالثا بقوله وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان و
لا يتعديان بعده والمحذور الثالث ايضا لازم من عدم بعد كذلك والقول بان هذا

لازم المحذورين كما ترى ولا نسلم ان المحذور الثانى نظرا الى الاول والاول نظرا الى الثانى
فهذا الفرض كذلك من دون محذور على ما قررناه سيعكس قوله ولست ادرى ما
ذا حمله عليه فتدبر قال الشارح الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا
بين حاصرين الخ لا يخفى جواز الاستدلال على اشتماله بوجه اخر وذلك بان يقال انه لو كان
ذلك البعد غير متناه لزم ان يكون كل واحد من الابعاد المفروضة بين الساقين غير متناه
مثلا البعد الذى يلى البعد الغير المتناهى يجب ان يكون غير متناه لانه لو كان متناهيا
والاول يزيد على الثانى بقدر متناه واذا ضم المتناهى الى المتناهى كان الحاصل متناهيا هذا خلف
وكذلك نقول فى الثالث غير المتناهى وهكذا قال الحاكم واعلم ان هذا البرهان
لا يدل الا على امتناع اللاتناهى من الجهتين الخ قيل قال بعض المحققين المطالب الهندسية
كثيرا ما تبنى على المفروض والشيخ بنى البرهان على فرض الخط الاخر على طريق الفرض والمسلم
فى الرياضيات واليه اشار حيث قال والامر الجائز ان نعرض امتدادان غير متناهيان
ومن الجائز ان يعرض بينهما هذه الابعاد ولا يتوقف البرهان على كون الخط الاخر ممكن
الوجود بالفعل حتى يمنع بما ذكره فان قلت هب ان الشيخ بنى البرهان على الفرض و
ان كثيرا ما يبنى دليلهم على ذلك لكن ما وجه هذا المنع فان مؤداه ان الخلف لم يلزم
من نقيض المدعى بل من انضمام امر اخر مفروض اليه فربما كان منشأ الاستحالة هو
الامر الزائد واجتماعه مع المفروض فى المدعى فنقول مدار هذه الامور على ان تلك المقدمة
نفسها مع نقيض الدعوى يستلزم الخلف وظهور الخلف ولزومه من نقيض المدعى

انما يتوقف على مجرد الفرض المذكور واعتباره ولا يتوقف على وقوعه وتحققه ولا على
امكانه ايضا انتهى وهذا كما ترى اذ من الجائز ان يقال مجرد انضمام الفرض في التقدير لا يلزم
الخلف من نقيض الدعوى وغاية ما لزم تقدير الخلف وفرضه لا وقوعه ولا امكان
وقوعه وهذا مثل تقدير المفروض المنضم مع نقيض الدعوى وما لم يلزم امكان الخلف
ووقوعه بحسب نفس الامر لا يلزم ابطال نقيض المدعى وصدقه في نفس الامر واعلم انما نقلنا
عن بعض المحققين وهو المحقق الدوانی في الجواب مثلا المثلث يستلزم ان يكون بحيث
لو اخرج ضلعه يكون خارجه مساويه للداخلين ومخصه ان صدق هذه الشرطية
لازمه للمثلث فانتفى صدق هذه الشرطية كان محالا فالخلف بالحقيقة انما هو
صدق انتفاء الشرطية والسر في ذلك ان مثل هذه المحمولات من لوازم المهية بحسب الوجود
فاذن لزم الخلف انتهى وهذا كما ترى يمكن ان يقال حيث صدق الشرطية في مرتبة المثلث
تام وهو مطلوبنا فيما قلنا في المثلث وفيما نحن فيه ليس بتام ومن صدق الشرطية في
البعد الغير المتناهي من جهة واحدة بان يقال البعد الغير المتناهي يستلزم ان يكون بحيث
لو فرض خط اخر غير متناه بالنحو المذكور في السلمي لزم انحصار غير المتناهي بين حاصرين
لا يلزم الخلف بالفعل ولا بالامكان الذاتي بل لزم على تقدير وقوع المفروض لا على نفس البعد
والفرض بل بعد وقوع المقدر وامكانه بالذات ويمنع صدق الشرطية بان لزم
وقوع البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية وامكانه بحسب نفس الامر من مجرد
فرض امر اخر معه اي من محض التجويز قال الشارح وهنا العدم حصول الخ اي في جواب

المسعودي عند قوله وان يكن زيادة حاصلة في بعد كانت هناك زيادة غير موجودة
في بعد اخر قال المحقق ولما كان كذلك صار بعد المتصلة الثانية بخلاف الاولى بناء على ان
الكل في المتصلة الثانية بمعنى كل واحد واحد والجمع الكل بمعنى المجموع الغير المتناهي قال
الشارح على ما ذكره من انه لا يلزم من الحكم على كل واحد الحكم على الجميع قال المص وقد
يستبين استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان فيه بالحركة ولا يستعان ولكن
فيما ذكرناه كفاية الخ لا يخفى على الناظر المتتبع لكلام الشيخ في جميع ما وقع عنه في كتبه
الحكمية انه لا يحتمل ان يكون البرهان الذي لا يستعان فيه بالحركة ان يكون برهان الوسط
والطرف الذي ينسب اليه الفاضل الدواني انه مذهبه ثم اعترض عليه تارة بالحلول
اخرى بالنقض بان ذلك من مسائل اثباته تعالى لا استحالة التسلسل كما لا يخفى والقرينة عليه
انه ذكر هذا الدليل فيما سيأتي من هذا الكتاب في بحث اثباته تعالى ولو كان من مسائل اثبات
استحالة التسلسل لكان مقام ذكره هنا لا هنالك وذلك حيث قال بهذه العبارة ان كل
سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد بان انها اذا لم يكن فيها
الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها لا محالة يتصل بها طرفا وقد بان ايضا انه كان فيها
ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى الواجب الوجود بذاته ثم انه اتى بهذا
الدليل في الشفاء ولكن يظهر بعد التعمق فيه انه من مسائل اثباته تعالى وان كان بظاهره يوهم
خلافه حيث قال ولانا اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل
علة علة بغير نهاية لان المعلول وعلته وعلة علته اذا اعتبرت في جملتها في القياس الذي

لبعضها الى البعض وكانت علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها
وان اختلف في ان احدهما معلول بتوسط والاخر معلول بغير متوسط ولم يكن كذلك
لا الاخير ولا المتوسط لان المتوسط الذي هو العلة المماسة للمعلول علة لشيء واحد فقط
والمعلول ليس علة لشيء ولكل واحد من الثلثة خاصة فكانت خاصية الطرف المعلول انه
ليس علة لشيء وخاصية الطرف الاخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية الوسط انه علة لطرف
ومعلول لطرف وسواء كان الوسط واحدا او فوق واحد فان كان فوق واحد سواء
ترتب ترتيبا متناهيا او ترتب ترتيبا غير متناه الى اخر كلامه ولا يخفى انه صرح في اخره بان المراد منه
اثباته تعالى سواء ذهبت السلسلة المترتبة الى نهاية او لا الى نهاية وكذلك تصدى لما هو المراد
منه في هذا الفصل بقوله وكذلك ان ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان
جميع غير المتناهي في خاصية الوسط ثم قال وقول القائل انها ايضا العلل قبل العلل يكون بلا نهاية
ليس يمنع غرضنا الذي نحن فيه وهو اثبات العلة الاولى هذا كلامه بما حاصله ان الموجود
لو انحصر في الممكن لتسلسلت العلل الفاعلية في موصوفات متناهية او غير متناهية والعلل
الفاعلية يجب ان يكون متناهية لانه اذا كان طرف هو المعلول الاخير ووسط هو العلل
المتقدمة على كل واحد منها علة اخرى وجب ان يكون هناك طرف اخر لا يكون وسطا
لامتناع تحقق الوسط بدون الطرفين فلو انحصر الموجود في الممكن يجاز ان يتحقق الوسط
بدون احد الطرفين لكن التالي باطل فكذا المقدم هذا محصل كلام الشيخ منضما اليه وهذا
ملزوم ان يكون هناك اوساط بلا نهاية لا طرف لها والاوساط متناهية كانت او غير متناهية

لا بد وان يكون لها طرف ومحصوله ان ما عدا المعلول الاخير الى غير نهاية خاصية الوسط
فيكون اوساطا فكذا المركب منها يكون وسطا له طرف هو المعلول الاخير الذي ليس
له خاصية الوسط اذ لا بد وان يكون له طرف اخر لا يكون له خاصية الوسط لاستدعاء
كل وسط طرفين واذ ليس يمكن ان يكون هذا الطرف معلولا محضا ولا يكون له علية و
معلولية وهو ظاهر وجب ان يكون له علية فقط وهو محال على الفرض المذكور لا خلافه
فلو لم يكن الواجب لذاته موجودا لزم وجود احد المتضايفين الذي هو الوسط بدون مضايفه
الاخر وهو الطرف وهذا باطل ضرورة تكافؤ المتضايفين معا لا وجودا على ان صاحب
المحاكمات قد قرر ما في الشفاء حيث قال واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشفاء هكذا
كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين طرفين بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة ولما كان
له علة كان له معلول تسلسلت العلل الى غير النهاية فكانت سلسلة العلل الغير المتناهية
معلولا اذ لا واحد من احادها الا وهو معلول وعلة ايضا اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف
المفروض واما انها معلوله فلانها يتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد ان يكون
معلولا لما ثبت ان سلسلة العلل معلوله وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة وسط
فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا بلا طرف على ان الشيخ في التعليقات ايضا
صرح بذلك حيث قال تارة اذا كان معلول اخير وعلة لذلك المعلول لكن هذه العلة ايضا
معلوله ولم يكن هذه الواسطة منتهية الى طرف غير معلول لم يصح وجودها لان حكم الواسطة
في انها تحتاج الى علة اخرى سواء كانت الواسطة او غير متناهية وليحدث العلة يجب ان يكون

مع المعلول ومثال ذلك اذا كان ح معلولا اخيرا و ب علة لكنه يحتاج ايضا الى علة هي
ج وجود ب سواء كان واحدا او غير واحد الا ان يكون هناك طرف ينتهي اليه فان ب و
ما يجري مجراه حكمه حكم الواسطة في انها تحتاج الى علة من خارج وحيث قال ثانيا انه لا يجوز
ان يكون في الوجودات اشياء علل ومعلولات ولا تنتهي الى علة غير معلولة وحيث قال
ثالثا انه لا يصح ان يكون في الموجودات شي لا ينتهي الى طرف واشار الحكيم الكامل ابو نصر الفارابي
اليه بقوله انه لا يجوز ان يكون علل ممكنة لا نهاية لها لان لكل واحد منها خاصية الوسط فله
بالضرورة طرف و الطرف نهاية فاذا تمهد هذا فقد ظهر ان ما ظنه الفاضل الدواني
على ما اشرنا اليه انفا ليس الا بعض الظن وسنزيده تفصيلا فنقول انه قال هذا الفاضل هذه
العبارة واعلم ان الرئيس في الشفا استدل على بطلان التسلسل في الامور المترتبة بانه
يستلزم ان يكون هناك اوساط بلا طرف فان كل واحد من الاحاد على هذا التقدير وسط بين
سابقه ولاحقه من غير نهاية فيلزم الوسط بدون الطرف و هو محال لان الوسط مضايف
الطرف والمتضايفان متكافيان في الوجود فيستحيل تحقق احدهما بدون الاخر فتامل
اقول فيه بحث اما اولا فبالنقض بالحركة السرمدية الفلكية التي يثبتونها فان للوجود من
الحركة عندهم هو التوسط كما حققوه وليس لهذه الحركة طرف الا بالاضافة ومثل ذلك صحيح
في صورة التسلسل اذ كل واحد منها له اطراف اضافية وان كانت تلك الاطراف ايضا
اوساطا بالقياس الى اطراف اعتبارية اخرى واما ثانيا فبالحل وذلك بان يقال ان اريد
بالطرف ما لا يكون وسطا بالاضافة الى شي اخر اصلا فلا نسلم ان الوسط مضايف للطرف بهذا

المعنى كما ان البنوة مضايف للابوة ولا يقتضي ذلك ان يكون هناك ابوة لا يكون معروضها
متصفا بالبنوة لشخص اخر وان اريد بالطرف الاضافي اعم من ان يكون ذلك الطرف وسطا
بالقياس الى اخر او لا فلا نسلم تحقق هناك بل نقول عدم الانتهاء الى الطرف الذي لا يكون وسطا
اصلا لازم من التسلسل في الامور المترتبة بل يكاد ان يكون عينه فلا يصح الاستدلال به و
لا التنبيه عليه على فرض كونه بديهيا اذ ليس اجلى منه فان من لا يسلم بطلان ترتب الامور
الغير المتناهية لا يسلم انه لا بد لكل وسط من طرف لا يكون وسطا اصلا و لو كان ذلك له
يعرض الخفاء في بطلان التسلسل انتهى و هذا كما ترى و نعم ما يناسب ما ذكرناه ما ذكره
هذا المحقق في بعض المواضع بهذه العبارة كل هذه شعاشع فاضت من ينبوع نور الوجود
وجناب قدس اللاهوت على قلوب السالكين الى قمم مقامات الرغبوت والرهبوت
الواقفين على حقائق اغوار الملكوت ودقائق اسرار اللاهوت وبهذه الانوار يظهر ما
يرد على ما سلكه هذا المحقق المشهور بين الانام بانه من الاجلاء الاعلام من الانتقاض بوجوه
من النظر منها انه ان اراد ان هذا منقوض بالحركة القطعية الفلكية على ما نادى عليه في صحف
بالسرمدية فهي غير متناهية الطرفين فلا يكون لها طرف فضلا عن كونها وسطا لابد و
ان يكون لها طرفان فوله انه لا وجود للحركة بهذا المعنى في الخارج مردود بل الظاهر من
طبيعيات هذا الكتاب على ما نقلناه في اوائل هذا الشرح وجوده فيه فنقول ان اراد ان
هذه الحركة في الخارج وسط وهو ممنوع وان اراد انها وسط في الذهن فهي فيه ان كانت
غير قارة الاجزاء كان حكمها حكم وجودها الخارجي وان كانت قارة الاجزاء لا يكون حركة فضلا

عن كونها وسطا ولو سلم فهي بجميع اجزائها لا يمكن ان توجد في الذهن ليكون لها وسط
لا يكون له طرف وان اراد انها منقوض بالحركة التوسطية الفلكية فهي حالتها لا يكون
للمتحرك بها اين في المكانين مثلا وهو لا يقتضي كونها وسطا لابد ان يكون له طرفان
كيف لا وهي في ذاتها ليست الا كالانا بالقوة وليس يدخل في مذهب هذا المعنى اتصال او تعدد
او تعدد لا يمكن ان يوجد الوسط بدونه ومنها انا لو سلمنا ان الحركة الفلكية وسطا لنا
انا لا نم ان لطرفيها وسطيه اذ لا احد طرفيها ازليه و للاخر ابديه وليس لشي منهما وسطيه و
من تضاعيف البيان قد بان خلل ما سلكه من الانتقاض اولا واما ما تصدى له من الجواب
الحلي ثانيا فيرد عليه انه يلزم من ذلك زيادة عدد احد المتضايفين على الاخر وذلك لان
عدد احد الطرفين الداخل في المعلول الاخير ازيد بالواحد على عدد الطرف الاخر الغير
الداخل فيه هذا المعلول قال الشارح هذا التعريف الذي ذكره القدماء يشعر بان
الشكل من الكم لانه اما السطح او الجسم لان ما احاط به لا يخلو عن احدهما وليس كذلك لان
ليس من الكم لعدم قبوله المساواة واللامساواة لانه ليس لخصوصية السطح مدخل في
الشكل لذاته والا لما كان السطح قابلا لها لذاته فلا يكون من الكم واذا لم يكن لخصوصيته
فيه فيكون قبول الشكل لها لا لذاته بل بواسطة مطلق السطح او الجسم التعليمي ح
لا يكون كما ويكون من الكيفيات المختصة بالكميات قال الشارح لان ما احاط به على
انه من الكم لان ما احاط به اما السطح ان كان الشكل مسطحا او الجسم التعليمي ان كان مجسما
وعلى التقديرين يكون من الكم قال الشارح من جهة احاطتها به احتراز عن الكيفيات

التوافى مثل الطعم واللون والرايحة اذا تصدق عليها انها هيئة تحيط الخ مع انها ليست شكلا
قال الشارح لا يستلزم الشكل من حيث مهيته لانه يمكن ان يتصور الخ اي لا يلزم من امكان
تصوره بدونه ان لا يكون لازما للمهية لجواز ان لا يكون لازما بينا بل بواسطة والاولى
ان يقال لو كان لازما للمهية لامتنع وجود جسم متناه وانه باطل قال الشارح او لشي
ما يغيرها اي يمكن ان يقال هذا الكلام يشمل على ما قاله الامام من القسمين لانه جاز ان
يكون بالفاعل او بواسطة الحال وح يكون النزاع لفظيا لان قوله او لشي غيرها اعم من ان
يكون فاعلا او حالا والمحقق اطلق على الفاعل فقط وقوله وحذف احد الاقسام مما لا حاجة
اليه قلنا لا نم انه لا حاجة الى تربيع القسمة لان القسمة على التقدير الذي ذكره غير منحصرة
فلا بد من ذكر القسم الرابع وهو القسم الذي ذكره الامام وانما قلنا غير منحصرة لان
القسم الثاني منقسم الى قسمين لان ثانيه القسم الاول وهو ان يكون لزوم الشكل بواسطة
المادة وما الكيفية لا لازم لا منفا هذا المجموع تارة يكون بالاول وتارة يكون بالثاني فينقسم
القسم الذي حصله واحدا الى قسمين وح ينحصر ويصح ما ذكره الامام بلزوم التشابه اولا
في نفس المقادير الخ اي قوله يلزم التشابه في نفس المقادير اولا وتشابه ما يتبعها من الشكل
وغيره ثانيا ممنوع انما يلزم ذلك التشابه في المقادير الخاصة والاشكال الخاصة وانما يلزم ذلك
ان لو كانت المقادير الخاصة والاشكال الخاصة من لوازم الامتداد الجسماني وليس كذلك
بل اللازم له هو مطلق المقدار والشكل ولكن لا نسلم استحالة ذلك بل الواقع خلافه وان
عني ان الشكل المطلق من لوازم الامتداد الجسماني فمسلم ولم لا يجوز ان يقتضي الشكل نفس الجسمية

فقط قال المحاكم ثم ان المحال الذى يقتضيه نفس الجسمية الخ قيل القول فيه بحث لان المحال
الجسمية اذا كان لازما لها لكون الجسمية مقتضية له كما صرح به وذلك بناء على انهم
استندوا اللوازم الى الذات الملزومات وح لو اقتضى الجسمية هذا المحال فان لم يكن
طبيعة نوعية بل جنسية فلا يخلو اما ان يقتضيه الجسمية مقارنا لوصف الابهام
او على صفة التعين وعلى الثانى فاما على صفة التعينات النوعية بسبب الفصول المتعددة
او على تعين واحد منها والاول محال والا لزم وجود المبهم فى الخارج وكذا الثانى
لزم صدور الافاعيل المختلفة بالنوع من مصدر واحد نوعى وهو خلاف اصولهم نعم اذا
اقتضى ذلك اللازم شيا هو الشكل فان المقتضى طبيعة نوعية فينبغى عدم الاختلاف فيه
انتهى وهذا كما ترى فلان الصورة الحالة فى الهيولى اللازم لها ليست مستندة اليها
بعض منه ما ذكره من البحث وما ذكره بقوله بناء على انهم الخ انما يتم فى لوازم المهية كالفردية
بالنظر الى الثلثة والحرارة بالنظر الى النار ووجودها وكون الصورة علة للهيولى
بمهيتها مما قد صرح الشيخ به فى عدة مواضع مع انها حالة فيها لازمة ثم ان الصورة ليست
علة للهيولى مطلقا بل جزء من علتها ثم ان الشكل ليس لازما لمهية الجسمية حتى يكون
كالفردية بالنظر الى الثلثة ثم نقول انه من الجائز ان يكون الجسمية الواحدة النوعية جزء
علل مختلفة بالنوع مقتضى اشكالا كذلك وما تقرر فى اصولهم من ان الواحد بالنوع
من حيث هو واحد بالنوع مع قطع النظر عن انضمام امور اخرى اليه لا يكون مصدرا
لافاعيل مختلفة بالنوع والقول بان ذات العلة الفاعلة ايضا يلزم اختلافها بالنوع

فى الافاعيل المتخالفة بالنوع لا يدفع مرادنا فتدبر قال المحاكم ولئن سلم اذا كان المحال
لازما للجسمية يكون الجسمية الخ قيل القول فيه بحث لان كون الجسمية مقتضية للطبيعة
الجنسية فلا يلزم تشابه افعالها وهو ظاهر وما ذكره فى الجواب مردود لانه ان كانت
الواسطة لازمة للمقتضى يلزم المحال المفروض وهو تشابه الاشكال اللهم الا ان يرجع الى
ذكرنا بان يكون معنى كلامه ان الجسمية اذا كانت مقتضية له بواسطة فالحقيقة يكون
المقتضى تلك الواسطة ولعلها طبيعة جنسية فلا يلزم تشابه افعاله انتهى وهذا كما ترى
يجوز ان يقال ان السؤال الذى ذكره المحاكم لا يخلو عن ظاهر ثم يجوز توجيه الجواب بان
اقتضاء الجسمية لما هو لازم لها ان كان جنسا فلا يصح ان يكون من حيث طبيعته الجنسية
المبهمة مقتضيا الشكل ما مالم يحصل بالفصول وكذلك المعلول لا يصح ان يكون جنسا
لابهامه فيرجح عليه تلك العلة ومعلوليه ذلك المعلول الى علل الانواع للانواع فيكون حصص
كل منهما فى ضمن الانواع المحصلة علة ومعلولا فيكون انواع لازم الجسمية معلولها
باعتبار تحصلاتها النوعية وعللا للاشكال المختلفة ومن هيهنا ان اختلاف المعلول
بالنوع باختلاف علته كذلك فقد ظهر ان تلك الوسايط وان استندت الى الجسم
بوجه لكن ذاتها لا يكفى فيها بل انضمام شى اخر كالفصول علة للانواع فيكون علتها لكل
نوع غير علتها لنوع اخر فلا يلزم استناد الافاعيل المختلفة الى الواحد النوعى من حيث
انه واحد نوعى بلا انضمام امور اخرى اليه كما نبه عليه بقوله واما اذا اقتضته بواسطة
شى آخر الخ ومن ان قوله شى اخر منظور للسائل فى سواله من دون الحاجة فى تصحيح كلامه

الى ما قاله صاحب الفصل فتدبر فيه قال الشارح وفايدة قوله اعنى فى الوجود ان الامتداد
لا يستلزم الشكل من حيث مهيته الخ يظهر منه انه لا يكون فى الذهن متشكلا بشكل ما
فيفارق المادة ولواحقها فيه وهو ظاهر ويدل على ان البحث من الامتداد الجسمانى
من الالهيات حيث انه لا يحتاج فى وجوده وكذلك فى التصور الى المادة باعتبار التعقل
الصرف لا ما يكون من قبيل التخيل ثم ان المقدار المتخيل لا يتصور الا فى آلة جسمانية واذا
وجب تناهيها وجب تناهى ما يحل فيها كما اشار اليه المحقق الشريف بقوله ان الادلة
المذكورة جارية فى امتداد الشخص المتخيل اذا كان غير متناه فيلزم المحالات السابقة من
غير فرق بخلاف الامتداد الكلى المتصل فانه ليس قائما بما يوصف بالتناهى ولا بخلافه فى الفرض
التى بنى عليها الدلايل الماضية والذى يمتنع تصوره غير متناه هو الامتداد المتشخص اذ
هو الذى يفتقر فى تصوره الى آلة جسمانية اما الامتداد من حيث هو امتداد فلا يفتقر
اليها فيجوز تصوره غير متناه بمعنى انا نضم فى الذهن مفهوم اللانهاية من حيث هو هذا
المفهوم الى مفهوم الامتداد وتصورهما مع تصور الاضافة المذكورة انتهى ومن الاصحاب
من قال ان المقدار لا يفارق المادة فى الخارج ويفارقها فى التخيل لامكان تخيل المقدار مجردا
عن المادة فاذا تخيلنا الثخن اى البعد الممتد فى الجهات من غير التفات الى ما عداه
يسمى جسما تعليميا ولا يمكن تخيلنا الا متناهيا انتهى وهذا كما ترى فانه لما كان مقدارا
فيقبل الانقسام ولو لم يكن هناك مادة خيالية لزم انعدامه بالمرة فتعين وجود المادة
فيه وان لم يكن نوعا من المادة فتدبر وتمام التحقيق فى شرحنا على الهيات كتاب الشفا

قال المحاكم وفيه تساهل لان ما لا يكون من حيث الانفراد لا يلزم ان يكون من حيث
المقارنة الخ قيل اقول حمل الشارح الانفراد عن المادة فى قول الشيخ على الخلو عنها بمعنى لو كان
الشارح ان لزوم الشكل اما ان يكون من جهة لو كانت الصورة خالية عن الهيولى لكان
الشكل معه او لا يكون كذلك ولا شك ان هذا الحصر عقلى وعلى التقدير الثانى وهو
ان لا يكون من جهة لو كان خاليا عن المادة لكانت المادة متشكلة ثبت المدعى وهو ان
الشكل لا يكون الا مع المادة ولكن لما كان الواقع هو ان الشكل لاجل المادة اشار اليه بقوله
بل يكون من حيث المقارنة وبالجملة لا يلزم من انتفاء الشكل على تقدير خلو الصورة عن الهيولى
ولا لزوم كون الشكل مع الهيولى لا كونه لاجل الهيولى اذ لا يلزم من انتفاء شى على تقدير انتفاء
آخر كون هذا الاخر علة له مثلا لا يلزم من انتفاء المعلول كون المعلول علة لعلته نعم يلزم ان
لا يكون العلة الا مع المعلول والشيخ جعل حصول الشكل بسبب الهيولى فيما حصوله
للصورة بانفراده فوجه كلام الشارح بما ذكرناه لئلا يلزم علية الواسطة فافهم انتهى وفى هذا
كما ترى انه لا يتاتى فى هذه التدقيقات ما ذكره من التساهل فليتامل قال المحاكم ولى
ان يحمل الفصل والوصل الخ قيل اقول اذا حمل الفصل والوصل على هذا المعنى لم يتم الدليل
لما مر من ان الانفصال الذى يدل على وجود المادة هو الانفصال الطارى على الاتصال لا
الانفصال الخلقى فان قلت اذا جاز الانفصال بين الاجسام المتعددة جاز بين اجزاء الجسم
الواحد للاتحاد فى الماهية فنقول لعل الانفصال الطارى يمتنع بالنظر الى ذات الجسم ويمكن
ان يقال لعل الشارح استشعر هذا فقال وبالجملة بسبب انفعالات المادة يحصل الانفصال

من اقسام الانفعال والانفعال من لواحق المادة وفيه نظر لان الامور المفارقات ينفعل
بعضها عن بعض ويكتف بحصر الانفعال بالمادة والقول بان الانفعال من جهة قبول المقدار
والشكل مخصوص بمعنى المادة فهو ممنوع الى ان يقوم عليه البرهان انتهى وهذا كما ترى
مما اشرنا اليه سابقا من انه ماخوذ مما ذكره المحقق الدوانى فى ابطال مذهب ذى مقراطيس
لهذا المخصوص لانفصال الفطرى لاثبات الهيولى ومدار الجواب عنه وخلاصته ان
مبنى اثبات الهيولى على كون الاتصال ذاتيا للجسم ومطلق الانفصال فطريا كان او وهميا
منافيه فلا يجتمع شى منهما معه على ان غرض الحاكم اثبات الهيولى على ما هو طريقة
الشيخ من الانفصال الطارى وما ذكره بقوله فيه نظر الح مردود ايضا ضرورة ان الانفعال
فى امثال هذا المقام محمول على الزمانى لا الذاتى والاول يوجب المادة سواء كان فى ذى مقدار
المنفعل وحيزه كالجسم وسواء كان فيه متعلقه كالنفوس او فى محله كالصور والاعراض
القايمة بالمواد بخلاف الثانى كالعقول حيث انه لا يوجب المادة مطلقا فان اراد من
الامور المفارقة النفوس فمسلم انها مادية ولا استحالة وان اراد منها العقول فهو
غير مسلم ولا اشتباه فيها قد نشا من اشتباه الذاتى بالزمانى حيث انها تقبل الصور
العلمية عن الواجب الحق تعالى قبولا ذاتيا فلهذا لم تقبل الصور بعد ان لم يكن بعدية
وان كانت بعدية زمانية وسيجئ تفصيله قال الحاكم واعلم ان لهم فى اثبات المادة
مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الانفعال وهو ان فى الجسم فعلا
وانفعالا ولا يجوز ان يكون امر واحد منفعلا وفاعلا ففى الجسم امران يفعل باحدهما

وينفعل بالاخر فالاعراض الانفعالية تابعة للمادة والفعلية تابعة للصورة ثم قال وانما
مسلك الانفعال غير تام اذ من الجائز ان يكون ما به يفعل وينفعل واحدا من جهتين
بل هو منقوض بالنفس فانها تفعل فى السفليات وينفعل عن العلويات بحسب انطباع
الصور العقلية فيها وليست مادية انتهى ولا يخفى ان الانفعال اما ذاتى واما زمانى
والاول يستلزم الامكان كما فى العقول والثانى المادة كما فى الاجسام والنفوس وكونها
مادية اعم من ان يكون مشتملا عليها او متعلقا بها فالاول كالجسم والثانى كالنفس
لاستحالة كون الاول ماديا من دون اشتماله على المادة بخلاف الثانى لتجرده فى نفس
ذاته وهويته عنها والمراد من الانفعال الواقع فى ذلك المسلك من الاستكمال هو الانفعال
الزمانى وهو قبول الشى لشى بعد ما لم يكن فى الخارج لا مطلق الانفعال والقبول والا
لانتقض بالعقول لضرورة ان صفاتها من العلم والقدرة والارادة وبالجملة ما هو كمال
للموجود المطلق لما لم يكن لها فى مرتبة ذاتها تكون لا محالة متاخرة عنها بالذات فتخرج
ذاتها من القوة الى الفعل فتكون منفعلة عنها من حيث جوهر ذاتها ثم ان النفوس لما
كانت منفعلة انفعالا زمانيا تكون لا محالة مادية بمعنى انها متعلقة بما اشتمل عليها
لا انها فى ذاتها كذلك قال الشيخ فى المباحثات ان الانفعال يقال على وجه مرسل على كل
خروج من القوة الى الفعل ويقال على وجه اخص من ذلك مثل ان يكون خروجا زمانيا و
مثل ان يكون على سبيل الانفعال لا على سبيل الاستكمال وكل ذلك يشترك فى انه خروج
ما من قوة الى فعل وحيث لا يوجد معنى ما بالقوة فلا وجه للانفعال بوجه ولو كانت نفوسنا

منصورة للمعقولات لا على سبيل استيناف تصور بعد عدمه لما كانت يقال انها منفعلة
على ان الان نفى منها الاسم على سبيل معنى الخاص دون العام وفى قوله مثل ان يكون
خروجا زمانيا الى الجزء اشارة الى ما قلنا ويؤيده ما فى التعليقات بقوله ان البسايط
حيث انه اشارة الى العقول حيث ان ليس فيها استعداد وقبول فانه عبارة عن
ان يوجد فى الشى شى عن شى لم يكن ويكون استعداده لقبول ذلك الشى متقدما على
قبوله بالطبع وبقوله ان الذى يعقل المعقولات لا يصح ان يكون فاعلا للمعقولات
لانه لا يصح ان يكون شى واحد قابلا وفاعلا بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا فانه يسبقه
معنى ما بالقوة اى كون الصفة فيه معدومة اولا فى الخارج موجودة ثانيا فاذا تقرر
هذا ظهر اندفاع ما قاله الحاكم فليتدبر ثم ان هذا المسلك يفيد اثبات الهيولى فى
الاجسام باسرها لان الاشكال والهيات قايمة بالاجسام بحسبها قال الحاكم و
ربما نظن ان المراد عدم تغاير الاجسام مطلقا الح قيل هذا هو صريح كلام الشارح و
ما اورد عليه مدفوع عنه لانه انما يرد لو كان المطلوب فى الفصل بيان كون الشكل
من الاعراض التابعة للمادة على ما استقر عليه راى صاحب المحاكمات واما اذا كان المطلوب
استلزام الصورة الجسمية للهيولى وانها لا تتجرد عنها فظاهر عدم وروده اذ لا
مجال لقوله وذلك لان التنافى يوقف تغايرها من وجه اخر على المادة وهو ظاهر وما
اورده من البحث مناقشة لفظية يندفع بالعناية فى لفظ التشابه والقرينة على اللازم
المذكور واللازم منه على ما اعترف به هو الاتحاد وما اومى اليه الشارح حيث قال اللازم

فى هذا القسم شى واحد وهو عدم التغاير فى الاجسام انتهى وهذا كما ترى جوابه حينئذ تو
ما وقع عن الشارح بما ذكره الحاكم بقرينة توسط الشكل والتناهى عليه وعدم التغاير
فى الاجسام اعم مما ذكره الحاكم ثم انه على تقدير ان يكون المطلوب استلزام الصورة الجسمية
للهيولى وعدم تجردها عنها يقال ان ما فى الاستدلال يدل على ان الجسمية لو كانت وحدها
علة للمقدار والشكل لزم عدم التغاير فى هذا ولا تنافى توقف التغاير من وجه اخر على المادة
ثم انه يرد على الحاكم انه يلزم من هذا الشق عدم التغاير مطلقا وعدم التغاير فى الشكل
والمقدار فى الجسم يستلزم عدم التغاير مطلقا وهذا الاستلزام من خواص الاجسام و
على تقدير تعدد اشخاص الجسم يلزم تعدد الشكل والمقدار ولو بالتشخص وهو لا يصح الا بالمادة
كما سيأتى فى كلام الحاكم ثم لا يخفى جواز ان يقال بناء على عدم فرض الكلية والجزئية يلزم عدم
التغاير مطلقا بل فى المقدار وما ذكره صاحب السلم فى الحاشية يرد عليه انه ما وقع عن
الشارح بقوله لان التناهى لا اختلاف فيه انتهى يدل على ان التشابه بالمعنى المتعارف لا
بمعنى الوحدة والاتحاد لان عدم الاختلاف فى التناهى بحسب النوع لا بحسب التشخص كما
اشار اليه المحقق الشريف على قول الشارح ذلك بقوله اى نوعا انتهى فان اراد عدم الاختلاف
فى الشكل والمقدار بحسب التشخص ايضا ففى التناهى ايضا يلزم مثل ذلك ويجرى فيه الاحتمال
النصى ومن الظاهر ان هذا قرينة قوية على ان التشابه بالمعنى المتعارف ومن الاصحاب
من قال على ما ذكره الحاكم وحكاية التشابه والوحدة ان اللازم من كون الصورة المجردة
علة لتشكلها ليس الا تشابه المقادير والاشكال وما وحدتها فلا يلزم الا من جهة

كونها قابلة والكلام في القسم الاول ليس الا في المحذور الذي يلزم من جهة الفاعلية واما
المحذور من جهة القابلية فهو مذكور في القسم الثاني انتهى وهذا كما ترى ان ظاهر كلام
الحكماء ان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فالطبيعة الجسمية في هذا الشق تنفرد بنفسها حيث ان الفرض المذكور في فاعليتها
فلا يتعدد مقتضاها مطلقا شخصا كان او نوعا ومن هنا قال المحقق الدواني في
حاشية التجريد بعد ما اورد الايراد على ما قيل في بيان ان العلة الواحدة بالنوع لا يصدر
عنها الا الواحد بالنوع بان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف لما مر من ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بقوله وانت خبير بانه لا يتم المطلوب بهذا القدر كيف
وما مر انما هو في الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه اصلا والواحد بالنوع اعم من ذلك
انتهى وذلك حيث قال المحقق ان الواحد بالنوع اذا اقتضى من حيث الطبيعة النوعية
وحدها من دون مداخلة الاعتبارات المختلفة بالحقائق شيئا فلا يقتضي امورا
مختلفة بالنوع لعدم الاختلاف في العلة الى اخر ما ذكره فتدبر فيه قال الحاكم فان
فرض مانعا اما ان يقتضي اختلاف الشكل الخ قيل فيه نظر لان المفروض ان الطبيعة الجسمية
تقتضي شكلا معينا اذا كانت مجردة عن المادة واذا اقترن بها علة عنها ذلك الشكل
بجهة ما يمنعها عن مقتضى ذاتها كما في المركبات المتشكلة بالاشكال المختلفة وهي خلاف ما
تقتضيه صورها النوعية وح نقول ان المانع يعطي اختلاف الشكل لكن فيما يتحقق
وهو متحقق فيما لم يحقق ذلك الشكل الذي هو مقتضى ذات الجسمية واما فيما يتحقق فيه

ذلك

ذلك وهو ما كانت الجسمية مجردة فلم يكن مانع منه فلا يلزم وجود المادة حتى يلزم خلاف
المفروض بل انما يلزم وجود المادة في الاجسام التي فرض انها غير متشكلة بذلك الشكل انتهى
وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال ان الجسمية ليست علة تامة للشكل المعين سواء كانت
مجردة عن المادة او مقارنة لها والا يلزم عدم اختلافه على التقدير الثاني ايضا فاذا
تجردت عنها وكان لها شكل معين يجب ان يكون هناك شرط غير ذاتها يكون له مدخل في
الشكل المعين وذلك لان الصورة الجسمية لما كانت قابلة للانفصال والتجزي فاذا
فرض تجزيها الى جزئين يكون كل منهما متشكلا بشكل اخر وهكذا فتعين من ذلك ان يكون لغيرها
مدخل في تشكلها فتدبر قال الشارح وثبت احتياج الصورة الجسمية في وجودها
وتشخصها الخ قيل اراد بالوجود التشخصي اي وجودها متشخصة وتشخصها نفسه بيان
للوجود وسيصرح به صاحب المحاكمات فلا يلزم الدور من كون الصورة شريكة العلة
لوجود الهيولى على ما سيجي هذا ان حمل الوجود على التشخص وان كان وجود النوع
والشخص واحدا في الخارج اقول وذلك بان يقال الطبيعة متقدمة بالوجود على الهيولى
صارت موجودة بهذا الوجود فوجدت الهيولى فصار الشخص موجودا به وذلك
بناء على ان التقدم الذاتي يرجع الى الاحقية ظاهر وقد تكرر في كلام الشيخ في الشفاء
تقدم الطبيعة لا بشرط شيء تصريحه في مواضع باتحادها جعلا فعلم منه ان بناء كلامه على
ما ذكرنا على ان التقدم باعتبار الاحقية بذلك الوجود الواحد وح لابد ان يكون
هذا التقدم والاحقية غير مبين هذا تحقيق المقام الذي استصعبه الاقوام فتأمل

هذام

انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره هذا القائل في دفع الدور بوجهين ما يشير اليه ما قال الشيخ ابو نصر
في تعليقاته هوية الشيء وتعينه ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له
كلها هنا الاعراض متشخصة الى اخره وما ذكره في البيان بقوله اقول الخ ما ذكره السيد
السند من ان الاتحاد في الوجود لا ينافي التقدم باعتبار الاحقية ثم قد يتوهم هنا لزوم
عرضية الصورة الجوهرية لكونها موجودة في الموضوع فليس الا مجرد دعوى ضرورة
ان مناط الجوهرية والعرضية اعتبار الاستغناء عن الموضوع وعدم الاستغناء
عنه بالنظر الى نفس الماهية ومن البين الظاهر ان افتقار الصورة الى المادة من حيث
الوحدة التشخصية والهوهوية واما باعتبار طبيعتها الكلية فانما تفتقر اليه المادة
ثم ان الفاضل السماكي اورد الايراد على ما قال بعض العلماء من افتقار صفة الشيء
اليه باستقلاله بالصورة الحالة في الهيولى اذ الهيولى محتاجة في الوجود الى الصورة ثم
قال والجواب بان الصفة الموجودة وهي الصورة المتشخصة محل بحث لما تقرر واشتهر
من ان الحال المحتاج الى المحل في الوجود عرض فيلزم ان يكون الصورة المتشخصة الحالة في
الهيولى عرضا انتهى ولا يخفى ما يرد عليه ضرورة ان المعتبر في صفة الشيء ونعته افتقاره
اليه مطلقا سواء كان ذلك بحسب الماهية او مرتبة الهوية التشخصية وبالجملة ان المعتبر في
جوهرية الشيء استغناؤه عن الموضوع بحسب نفس ماهيته وحقيقته والمعتبر في العرض
افتقاره اليه كذلك وهو يستلزم افتقاره اليه بهويته التشخصية ايضا واما الصورة
التشخصية الجرمية فانما تفتقر الى المادة بحسب مرتبتها التشخصية لا غير ولا بحسب طبيعتها

المطلق

المطلقة فهي مستغنية عن المادة بل يحتاج اليها وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من فن
قاطيغورياس هذا الكتاب بذلك المراد حيث قال انا نعني بالجوهر الشيء الذي حقيقته ذاته
لا يوجد في شيء البتة كجزء منه وجودا لا يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قائم
وحده وان العرض هو الامر الذي لا بد له في وجوده من ان يكون في شيء من الاشياء بهذه
الصفة حتى ان ماهيته لا تحصل موجودة الا ان تكون لها شيء تكون هي في ذلك الشيء بهذه الصفة
ثم ان كونه موجودا بالفعل لا في الموضوع ليس الا من رسومه لا حده وحقيقته وقد
ذكر الشيخ في بيان الفرق بينهما انك اذا شئت ان تظهر لك الفرق بين الامرين و
ان احدهما معنى الجوهر والاخر ليس كذلك فتامل شخصا ما كزيد اذا غاب عنك او نوعا
من الجوهر مع امكان انصرافه من العالم لو كان عندك انصرافه من العالم ممكنا او نوعا
من الجواهر ما يشك في وجوده فانك تعلم ان ماهيته اذا كانت موجودة في الاعيان
بالفعل لا في موضوع بل ربما كان عندك معدوما فان الوجود بالفعل في الاعيان لا في موضوع
ليس مقوما لماهية زيد ولا لشيء من الجواهر بل هو امر يلحق لحوق الوجود الذي هو لاحق
الاشياء كما علمت فليس هذا جنسا ونظائره في كلامه كثيرة ومع ذلك ان شيخ اتباع الرواقيين
لم يغفل عن بعض عن ذلك حيث قال في كتاب حكمة الاشراق ان الجوهرية ايضا ليست في الاعيان
امرا زائدا على الجسمية بل جعل الشيء جسما بعينه هو جعله جوهرا اذ الجوهرية عندنا
ليست الا كمال الماهية الشيء على وجه يستغني في قوامه عن المحل والمشاؤون عرفوه بانه الموجود
لا في موضوع سلبي والموجود يعرضية ثم قال فاذا قال الداعي عنهم ان الجوهرية امر اخر

نصعب عليه شرحه واثباته على المنازع ثم اذا كانت امرا اخر موجودا في الجسم فلها وجود
لا في موضوع فتكون موصوفة بالجوهرية ويعود الكلام الى جوهر الجوهرية فيتسلسل الى
غير النهاية هذا كلامه ولا يخفى ما فيه مجملا ثم قوله والمشاؤون عرفوه قلنا بل انهم رسموا
لا حدوه والفرق بينهما مما لا يخفى ويقول له انه لا يصعب على هؤلاء الاعلام شرحه و
ان صعب عليه فهمه مع انه قد بلغ في الظهور كالنور في شاهق الطور في غير موضع
من كتب الشيخ سيما في هذا الكتاب اي الاشارات حيث قال وهم وتنبيه وربما ظن
ان معنى الموجود لا في الموضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت معنى جنس الجوهر
وهذا خطاء فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود
بالفعل وجودا لا في موضوع الى اخر ما ذكره من التنبيهات اللائقة والتصريحات
الشافية ثم نقول ان ما وقع عن صاحب الاشراق من الذاب وهو مشتق من الذب بمعنى
الدفع يجوز ان يكون مراده منه الشيخ الرئيس لانه ناقد كلام المشائين ومبين مقاصدهم
وموضح مطالبهم ومناهجهم على ما قال في اول كتاب الشفاء وخطبته واما هنا اذا لكتاب
فاكثر بساط مع الشركاء من المشائين مساعدة وفيما وقع عنه في الشفاء بقوله
شتان يظهر لك الفرق بين الامرين فان احدهما معنى الجوهر كما نقلناه بيان تام في
حقيقة الجوهر وليس في فهمه صعوبة فليس اصعب مما ذكره هذا الفاضل الاشراقي
الافلاطوني في امر الجوهر بقوله ان الجوهر عندنا ليس الا كمال ماهية الشيء على وجه يستغني في
قوامه ومن الظاهر ان كون حقيقة الجوهر هو هذا من الصعوبة بمكان غال ومكان

الاصطلاح لا يفيد مع اشتراكه والحاصل ان ما هو بصدد طلبه من اثبات امر اخر
غير الموجود من حيث هو موجود تدارك الشيخ اثباته بل صرح بمغايرته له وبينه على وجه
لا نزاع فيه ثم ان ما ذكره هذا العلم الاشراقي بقوله ثم اذا كانت امرا اخر موجودا في
الجسم فلها وجود لا في موضوع الى قوله فيتسلسل كلام مظلم معناه لان الجوهر حقيقته
لما كانت جنسا عاليا يكون نظرا الى ما تحته من الاجناس والانواع على قياس حقيقة
ماخوذة بلا شرط شيء نظرا الى ما هو من قبيل بشرط الشيء فيكون نسبته اليها نسبة الجسم الى
الاجسام ونسبة الحيوان الى الفرس والانسان فكما انه لا يلزم ان يكون للجسم جسمية
اخرى زائدة عليه وللحيوان حيوانية وللانسان انسانية اخرى اذا صدق على افراده
الشخصية فكذلك لا يلزم من صدق الجوهر على افراده زيادة الجوهرية على ذاته ليلزم التسلسل
وبالجملة انه كما لا يلزم ان يكون الحيوان في الانسان متصفا بالحيوانية بان يكون حيوانية
اخرى لهذه الحيوانية الجنسية بل عينها فهكذا ما يقال في الجوهر والجوهرية والجسم وكون
هذه الحقيقة المعبر بهذه الرسم متصفة بمثل هذا الرسم الذي يكون حقيقة لا يلزم
اتصاف الجوهر بالجوهرية اي خصيصة الجوهرية والجوهر وهذا المفهوم من قبيل العرضي
ولهذا جوهر كما ان من اتصاف الانسان بمؤدى الرسوم واللوازم والاعراض لا يلزم
التسلسل وهذه المفهومات العرضية التي يتصف بها الانسان ليست حقيقة الانسان
والانسانية فكذا يقال في الجوهر وهو يرجع الى حمل الشيء على نفسه وفيه في المقام ايرادات
على حلها هذا الفقير تصدينا لذكرها في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء من اراد الاطلاع

عليها فليرجع اليه قال الحاكم واعلم ان المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى للصورة
الجسمية كفى ان يقال كانت الجسمية بلا مادة الخ قيل اقول ونحن بوجه كلام الشيخ بتوفيق
الله تعالى بوجه لا يرد عليه شيء من هذه الشكوك فنقول مقصوده هو ان الشكل لما ثبت انه لازم
للجسمية فلو كانت الصورة مجردة عن الهيولى فكان لها شكل معين مخصوص عارض لمقدار
مخصوص فلو كان مقتضى هذا الشكل نفس الجسمية يلزم تشابه الاجسام جميعا في الشكل و
المقدار اي يلزم ان لا يوجد جسم الا وهو متشكل بهذا الشكل ومتقدر بذلك المقدار لان مقتضى
الطبيعة الواحدة لا تختلف عنه ولو فرض اقل قليل من الاجسام كان كاكثرها منه كلها تختلف
لان الاجسام مختلفة الشكل والمقدار والجزئية والكلية ولو كان مقتضى الفاعل فالصورة
يكون في حد ذاتها قابلة للاشكال المختلفة اي تكون بالنظر الى ذاتها ممكنا ان يتشكل بهذا
الشكل وذلك الشكل ولا يكون مقتضية لشكل بعينه فيكون في حد ذاتها قابلة للانفصال
والانفعال وقد ثبت ان الصورة في حد ذاتها من غير توقف على شرط اخر لو كانت مقتضية
لهذا الشكل يلزم كذا فهو مسلم لكن يجوز ان الجسمية لو لم يكن مقتضية لهذا الوجه يلزم ان
يكون الشكل بواسطة الفاعل حينئذ انه ممنوع لجواز ان يكون المقتضي هو الجسمية بشرط
التجرد فلا يلزم تشابه الاجسام الواقعة في نفس الامر جميعا وانما يلزم تشابه الصور المجردة
واستحالته ممنوعة لجواز ان يكون جميع الصور المخصوصة على شكل واحد مخصوص
ومقدار واحد وان اردت ان الجسمية لو كانت مقتضية سواء كانت مع شرط
او لا يلزم تشابه الاجسام فنختار ان الجسمية بشرط التجرد تقتضي الشكل المخصوص ولا

يلزم تشابه الاجسام كما عرفت لا يقال لو لم يكن جميع الاجسام متشكلا على تقدير تجرد الصورة
بشكل واحد لكان شكل الصور المجردة مخالفا لشكل الاجسام فيكون الصورة المجردة مقارنة
للهيولى لان الاختلاف في الشكل ليس الا بسبب المادة لانا نقول المقصود في البحث نفي امكان
تجرد الصورة لا نفي وقوعها وما ذكره لا يلزم الا نفي وقوعها مع الاجسام المختلفة الاشكال
لا نفي امكانها لجواز ان يكون وجود الصورة المجردة بدون الاجسام ممكنا وايضا الكلام
في المحذور الذي يلزم من جهة الفاعل وما ذكره من ان عدم الاختلاف لازم من جهة القابل
كما لا يخفى قلنا المقصود هو الاول وما ذكره من الواسطة لما اشترك في المحذور مع القسم
الثاني لم يلتفت اليه لان الصورة اذا كانت بشرط التجرد او غيره مقتضية لشكل معين
يكون في حد ذاتها مع قطع النظر عنه ممكنا ان يتشكل بشكل اخر فيكون في حد ذاتها قابلة
للاتصال والانفصال بنفسها واذا اتقنت ما ذكرناه فلا يخفى عليك دفع ما ذكره الامام
من الشكوك اذ مبنى اعتراضه الاول على ان المفروض اقتضاء الجسمية للشكل المخصوص
فلا يلزم تشابه المقادير وعلى تقدير العروض في القسم الاول هو اقتضاء الجسمية للشكل
المخصوص العارض للمقدار المخصوص ومبنى الاخيرين على استناد الاشكال المختلفة الى
الصورة الجسمية بشرط شيء كما يظهر عند التامل فيهما وكذا ما ذكره الحاكم من ان المقصود
من الفصل ان كان لزوم الهيولى للصورة الخ اذ لو لم يثبت تناهي الابعاد ولزوم الشكل لم
يلزم لزوم الهيولى للصورة قوله لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف الاجسام قلنا ان
اراد به عدم اختلاف الصور المجردة في الشكل وهو مسلم ولكن بطلان التالي ممنوع اذ

للمعترض ان يرتكب ان الصور المجرده كلها غير متناهيه فلا يكون مختلفة في الاشكال
لعدمها وان اراد عدم اختلافها مطلقا فلا نم اللزوم اذ الاختلاف في الاعراض الانفعالية
تابع للماده لا مطلق الاختلاف والتغاير والا لم يكن التغاير بين المجردات وعلى تقدير تسليمها
فلا يلزم منه الا ان لا يمكن ان توجد الا صورة واحدة مجرده لا انه لا يمكن وجود صورة مجردة اصلا
وهذا هو المطلوب فان اراد عدم اختلاف الاجسام مطلقا فهو ظاهر البطلان اذ لا
يلزم من امكان حصول صورة مجردة كون الاجسام مركبة من الهيولى اذ الصورة غير
مختلفة وبالجملة لو قال قائل بجواز تجرد الصور الجسمية كلها وصيرورتها صورة واحدة متصلة
غير متناهية او متشكلة بشكل مخصوص لا يمكن دفعه بما ذكره الحاكم من لزوم عدم الاختلاف
لانه يلزم اذ لا اختلاف على هذا التقدير وانما يمكن دفع الاول باثبات التناهي ودفع الثاني
بما ذكرناه من ان هذا الشكل اما ان يكون لنفس الجسمية او لغيرها وكلاهما باطلان
على ما ذكرناه فانظر في هذا المقام فانه من مزال الاقدام اسمى وهذا كما ترى لا دخل له
ان يقال انه يرد على ما وقع عنه بقوله لانا نقول المقصود في البحث نفي امكان تجرد الصورة
الخ انه يلزم نفي الامكان ايضا كيف لا وجوابه ان الاختلاف ايضا من لوازم الماده والصورة
الجسميه وان كان يجوز وجودها بدون الاجسام لكن يجوز بالنظر الى ذاتها ان تشكل
بهذه الاشكال المختلفة والا لزم استحالة ان تتشكل بهذه الاشكال حين المقارنة ايضا
هذا بناء على كونها طبيعة نوعية كما تقرر عندهم سيما ان هذا يظهر مما ذكره عقيب ذلك
وما ذكره بقوله اذ مبنى اعتراضه الاول الخ مردود بانه ماخوذ من كلام الحاكم فيما تقدم

وهو قوله والدليل على ذلك ان يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين الخ ولا يندفع
الاخير الا بما تقدم من الشارح والحاكم من ان هذا الشرط من متفرعات الماده والحاصل
ان تجويز الاستناد الى الجسمية بشرط شيء يضر في هذا المقام ولا يندفع الا بما ذكره الشارح و
الحاكم وما ذكره بقوله اذ للمعترض ان يرتكب ان الصورة المجرده الخ يرد عليه ان من الجائز
ان يقال المراد عدم تجويز الاختلاف في الشكل مطلقا في مرتبة التجرد والمقارنة وبطلانه
ظاهر كيف وفي المقارنة يختلف الاشكال في الواقع وعلى تقدير جواز التجرد يلزم عدم جواز
الاختلاف لان جوازه من لواحق الماده ولا يمكن بدونها ويلزم من ذلك جواز كون الجسميه
متشكلة بهذه الاشكال وان كانت حال تجردها غير متناهيه فلا تتشكل بشكل ما اصلا
ومن جوز ذلك يلزم كونها في حد ذاتها قابلة للاتصال والانفصال وعدم تجويز كونها متشكلة
بهذه الاشكال نظرا الى ذاتها محال كيف والتشكل بهذه الاشكال ظاهر بل محسوس غاية ما في
الباب يجوز ان لا تتشكل وهو غير مضر لنا كما لا يخفى وفيما وقع عنه بقوله وان اراد عدم الاختلاف
مطلقا الخ تامل حيث ان المراد عدم الاختلاف الشخصي مطلقا كما هو الظاهر اما الاختلاف
والتغاير الشخصي في الطبيعة الواحدة النوعية فلا يكون الا بسبب الماده وما ذكره هذا
القائل من جواز تجرد الصورة الجسمية الخ نظهر جوابه مما ذكرنا من دون الحاجة الى اثبات
التناهي والترديد **قال** الحاكم فاذا بينا ان الغرض نفي الكلية والجزئية فانه لو قدر ان
يكون لجسم جزء في الخارج كان مشاركا للكل في الشكل وههنا لو قدر للفلك جزء في الخارج
فلا نم انه لا يكون متشكلا بشكل الفلك هذا كلامه ولا يخفى ان الماده الفلكيه نوع في

شخص ولزمها صورة نوعية بعينها والقول بصيرورة جزئه متشكلا بشكل الفلك
يستلزم ان يكون لطبيعة نوعية وحدانيه افراد كثيرة من دون تكثر الماده واستعدادها
وان صح ذلك في الماده العنصرية كالماء مثلا لانها وان كانت واحدة لكن الاختلاف
بحسب الاستعدادات كاف في المراد ومن ههنا ظهر بطلان ما قيل ان الافلاك الجزئيه
والكليه مثل الحامل والتدوير اجزاء للفلك الكلي وامثاله في الاشكال اللهم الا ان يكون
محمولا على معنى اخر والحاصل ان هيوليات الافلاك متخالفة بالنوع فلا يصح ذلك فيها الا
بضرب من التكلف ومن ههنا ظهر حال ما قاله الحاكم من اختلاف الكل والجزء في المقدار
والشكل انما وقع للفلك من لذاته امور عارض ومانع وسبب اما العارض فهو حصول
الكليه والجزئيه بحسب فرض التجزيه واما المانع فهو حصول الجزء بعد حصول الكل واما
السبب فهو مقارنة الماده فلما عرض الكليه والجزئيه بسبب اشتماله على الماده و
كان الجزء حادثا بعد تقدير الكل وتشكله مع ذلك ان مقدار الجزء بمقدار الكل وتشكل
بشكله فلا جرم اختلف الجزء والكل في المقدار والشكل وفيه نظر لان الموانع ليس الا
الجزئيه حتى انه لو لم يحدث الجزء بعد الكل امتنع ايضا ان يكون الجزء كالكل ما دام جزءا اخر
ولو حدث جسم غير الجزء لم يمتنع ان يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد بان ان ليس للتاخر
الجسم مدخل لهذا ثم نفي ههنا ان الشيخ لما اخذ الكليه والجزئيه في الكل بحسب الغرض حيث قال
ان لا يكون لما يعرض بعد ذلك جزءا اما الكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل
الخ فالشارح المحقق تصدى لشرحه على الاجمال وذلك حيث قال وتقريره مجملا ان للفلك مادة

فقد عرض له بسببها الكليه والجزئيه ثم نبه على ما هو الحق اخرا بقوله ان يكون لما يفرض جزءا
له بعد الخ فقد اضطرب الناظرون في هذا الكلام وبعدوا عما هو المرام في امثال هذا المقام
حيث انتقلوا من الجزء الفرضي الى الجزء الاصطلاحي لما اطلق علماء الهيئه من اطلاق الجزء
على الممثلات والتداوير وغيرها للفلك ومن الظاهر ان الشيخ بصدد الفرق بين الفلك
وبين الصورة اذا وجدت مجردة عن الماده بعدم جواز ان يكون لها جزء فرضي مخالف لكلها
لان ذلك فرع الماده والمفروض عدمها فيها وهذا بخلاف ما عليه حال الفلك لامكان
فرضهما فيه لاشتماله عليها فظهر الفرق بين الجزء الفرضي والخارجي كيف وان الاول متاخر
عن الكل بخلاف الثاني ولما كان المراد منه الاول قال الشارح المحقق ولما كان الفرض اعم
الاسباب خصه بالذكر وقد يقال ان الشيخ يفرق بين القسمة الوهميه والفرضيه في شيء من
الكتاب فجوابه ان الشيخ فرق واما الشارح فلم يفرق بينهما ويمكن ان يقال ان الشيخ جعل
مقابلا للقسمة الخارجية بحسب المفهوم وهذا لا ينافي اعميته بحسب التحقق فيتامل
والحاصل ان الجزئيه والكليه فرع الماده نفسها وان لم تختلف اجزاؤها في قبول الاستعداد
كما في الفلكيات واما حصولها للكل وتميزها عنه في الخارج فهو تابع لاختلاف الاستعدادات
كما في العنصريات واما الصورة على فرض تجردها عن الماده فلها براءة عن الاجزاء مطلقا
ومن ههنا لك لاح حال ما قال الحاكم ان الاشكال والصور تختلف باختلاف الماده واما
الماده فهي انما تختلف بحسب ذاتها كما ان التقدم والتاخر يعرضان للزمانيات بواسطة
الزمان وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان اخر فكذلك الاختلاف بالكلية والجزئيه

انما سوقف على المادة فى الماديات لا فى المادة هذا كلامه وانت تعلم ان اختلاف
الاشكال وغيرها تابع اما الاختلاف المادة او لاختلاف استعداد مادة واحدة
كما فى العناصر والافلاك كما نبهنا ك عليه قال المص ولم يكن ذلك لها من نفسها الى اخره
اى عن نفس الهيولى لامتناع كون الفعل والانفعال عن شى واحد ولا عن جزئيها اى
الصورة الجسميه لتشابهها فى الكل بمعنى ان يكون لامر اخر وهو الصورة النوعيه
وهى القوة والطبيعة باعتبارات ثم ان للطبيعة اطلاقات اخرى منها العناية المتعلقة
بنظام الوجود وللاطباء ايضا اطلاقات منها المزاج ومنها الحرارة الغريزية و
منها هيات الاعضا ومنها الحركات فلذا قال الشارح المحقق والطبيعة تطلق على معان
متباينه قال الشارح معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لها الخ
تلخيص الشارح ان الطبيعة التى ضمها الشيخ الى القوة التى هى الصورة النوعيه اما بمعنى
الذات وح يصير معنى قوله ذات الصورة النوعيه ويكون معنى هذا المجموع هو قوله و
طبيعة القوة هى ذات الشى الذى يصدر الخ والمراد من الشى الصورة النوعيه واما
ما يصدر عنه من الفعل ويكون المجموع عبارة عن المصدر الذاتى من الشى اى من الصورة
النوعيه وح يستقيم الكلام والمراد من الشى اعم من ان يكون صفة للقوة او جزئها
وحاصله ان طبيعة القوة اما ذاتها او جزؤها او صفة لها قال الشارح من حيث
هو غيره اشارة الى انه ربما يكون الفاعل والمنفعل شيا واحدا كما فى معالجة الطبيب
نفسه حيث ان فيه قوتين فعليه وانفعاليه يكون باحدهما فاعلا وبالاخرى منفعلا

ويصدق على الاولى انها مبدأ التغير من اخر فى اخر من حيث هو اخر وقد يطلق القوة
على ما به جواز ان يصدر من الشى فعل او انفعال وعلى ما به يصير الشى فعلا وما لاجله او عنه
متاثر عنه واما القوة الانفعاليه فانها قد يكون متهياة نحو شى واحد كقوة الماء على
قبول الشكل من دون حفظه وقد يكون متهيا نحو امرين كالارض للشكل والحفظ وقد
يكون قابلا للضدين ولكن من جهتين كالماء نظرا الى التبرد والتسخن واما القوة
الفاعليه فقد يكون محدوده نحو شى واحد وقد يكون على اشيا كثيره كقوة المختار
وقد يكون على شخص منتشر يخصص شخص ما منه باسباب خارجه اذا وجدت بطلت القوة
عليه نظرا اليه بخصوصه ولا يبطل القوة من فاعلها على فرد اخر مثله بل القوة على
الشخص المنتشر يكون مع عدم الفعل بخلاف القوة على هذا الشخص بعينه حين حصل
ثم ان ما وقع من الشارح بقوله او المصدر الذاتى اشارة الى القوة الفاعله قال
الشارح فطبيعة القوة هى ذات الشى الخ الفرق بين الذات نفسه وبين ما يصدر ان
الثانى اعم لجواز ان يكون صفة الذات مصدرا فبينهما مناسبة من هذا الوجه
على نحو قوله وهو الاصح اى انما كان اصح لان فى صورة التكرار كانت صورة الكل مرة علة
لكونه فاعلا لا لكون بخلاف ما اذا لم يكرر فان فى تلك الصورة يحتاج الى ان يقال
ان فاعله ضمير يعود الى ذلك او الى ما فى قوله ما للكل ولا شك ان ارتكاب الاضمار خلاف
قال الامام فى شرحه اسناد القوم الاختلاف الى المادة غير صحيح وذلك لان مادة كل
الصورة الفلكيه اما غير مادة جزئها او جزء لتلك المادة وان كان الاول فيكون تلك الصورة

وجزؤها حالين فى محل واحد مع ان جزء تلك الصورة مع تلك الصورة متساويان فى
المهيه فلم يكن الهيولى ان يحمل تلك الصورة صورة الكل اولى من العكس وان كان الثانى
فهذا الاختلاف اما ان يكون مستندا الى مادة اخرى اولا والاول يستلزم التسلسل
لانا ننقل الكلام الى تلك المادة والثانى وقتئذ لا يكون الاختلاف مستندا الى المادة
وح لا يلزم ان لا يحصل الاختلاف عند عدم حلول الجسميه فى المادة ثم اورد على نفسه
سوالا واجاب عنه قال فان قال هذا الحال انما يلزم ان لو كان كل تلك الصورة وجزؤها
معا فى الوجود والحلول فى تلك الهيولى اما اذا تقدم كل الصورة على جزئها فى الوجود والحلول
كان عدم الاولويه ممنوعا مقول الا ان صدمهم لكن اذا صح ذلك فلم لا يجوز ان يقال الجسميه الموجوده
لا فى مادة يكون وجود كلها سابقا على وجود جزئها فلا جرم كان السابق اولى بالكليه من
الجزء المتاخر فى الوجود واذا ثبت ان الجسميه المجرده يمكن وقوع الاختلاف فيهما بالكليه
والجزئيه لم يبق بينها وبين الصورة الفلكيه فرق والى هذا اشار بقوله الشارح قال
الشارح فان قيل الى قوله عن المادة قال هذا الشارح والجواب عنه توجيهه ان يقال لم لا
يجوز ان يكون هذا الاختلاف مستندا الى مادة اخرى قوله اذ لو جاز ذلك لجاز ان يكون
الاختلاف فى جزء الصورة وكلها لا يتوقف على الهيولى وح لم يبق فرق ممنوع وانما يصح لو
لم يكن الهيولى منشا للاختلاف لذاتها اذ اختلاف غيرها يكون بواسطتها وكلاهما
ممنوعان اما الاول فلان الاختلاف فى الاجسام بواسطة الصور والاعراض معلل بالهيولى
واما الثانى فلان اختلاف الصور والاعراض لها وح لا يلزم من عدم احتياج اختلاف

المواد الى غير ذاتها عدم احتياج اختلاف الصور وغيرها اليها ومثل بالزمان فان غيره
يتقدم ويتاخر بواسطته واما هو فلذاته ويمكن ان يناقش ايضا فى الجواب الذى ذكره
الامام عن سواله بانه لا يمكن وجود الجزئيه والكليه فى المجرد عن المادة لان الاختلاف بسبب
المادة ولا مادة فلا اختلاف فيكون عدم الفرق ثابتا قال الشارح وهو اصح انما كان
التقدير الاول اصح لانه لا يحتاج فى بيانه الى مقدمة اخرى غير المذكوره فى الكتاب بخلاف الثانى
فانه يحتاج الى ان يقال لكن الاختلاف من نفسها فلا يقتضى الاختلاف بالكل والجزء قال
الشارح واعترض الفاضل الشارح توجيهه ذلك ان يقال قولكم فى الفرق بين الفلك والصورة
المنفرده عن المادة ان المقتضى للاختلاف فى الفلك هو المادة وفى المنفرده فلا اختلاف قوله
والجواب توجيهه انه لا يجوز ان يكون مادة الكل والجزء قوله لان ذلك القياس اما محتاج الى
مادة اخرى وح يلزم التسلسل قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن اختلاف المادة اختلافا
ذاتيا بمعنى ان غيره يحتاج فى الاختلاف اليها وانما تختلف بذاتها فلا تحتاج الى مادة اخرى
لان الموجب للاحتياج الى المادة هو الاختلاف الغير الذاتى كما فى الصورة الجسميه دون الاختلاف
الذاتى وانه ليس كذلك قال الشارح ولانه مناف للحكم المذكور اشارة الى قوله انما له
الوضع من قبل اقتران الصورة الجسميه قال الشارح والنقطة لا يمكن ان يكون لها
لا اختصاص له بها بل يستلزم غيرها من الخط والسطح قال الشارح يريد ان امتناع
انفكاك الصورة عن الهيولى المجرده الخ قلنا لا نم ان القسم الاول محال لجواز وجود جسم
لا فى موضع كالمجرد عندكم ومراد الشيخ من هذه المسئله بيان امتناع انفكاك الهيولى

عن الصوره وبالعكس ان كان مطلقا ليعم الفلكيات والعنصريات فلا نسلم لامتناع
طرد البرهان في المجرد او نقول هذا السند جاز ان يخلو هيولى العالم عن الصورة واذا
قارنتها الصوره لا تحصل في مكان لا بعضا ذلك عالما اخر يكون السطح الباطن من
هذا العالم مماسا للسطح الظاهر من هذا العالم وانه ممتنع عندهم وان كان يراد ذلك
في العنصريات فسلم ولا نسلم ايضا لما ذكره الامام او لجواز ان يرجح للحصول في البعض
بواسطه الاستعداد والاوصاف فان قيل ايراد الشيخ الثاني دح بين في الكل كما ذكره
في اثبات الهيولى للعنصريات وتعميمه بعد ذلك قلنا هذا انما يتم لو كانت الهيولى العنصرية
مشاركة للهيوليات الفلكيه في المهيه ولو سلم ولكن لا نسلم والسند الحدد المذكوره
قال الشارح وان كان اولى بها اي الاولويه التي لها عند لحوق الصوره التي لها فلابد
قال الشارح وهو ان تحصل الاولويه بعد ان يلحق الصوره بالهيولى هذا بيان اما
اذا قيدناه سقط المنع لان الصورة النوعيه وان كانت مقتضيه حيز مخصوص طبيعي
الا ان المكان الطبيعي اجزا كثيره ولا تقتضي الصوره النوعيه موضعا معينا من هذه
الاجزا فحصول الهيولى مع الصوره في حيز مخصوص من هذه الاحيان لابد له من اولويه
قال الشارح اي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء الخ انت تعلم
جواز توجيه كلام الشيخ بوجه وجيه خال عن مناقشه معنويه ولفظيه وذلك بان
يكون قوله فهذا له عن عارض اشارة الى ان احتمال كون شكل الجزء مماثلا للكل محال لو
لم يكن هناك عارض ومانع وهو استحالة حدوث الجزء بسبب المادة المقارنة لتلك الصو

لها من الاستعداد المخصوص لقبول هذه الصوره وان الاختلاف بالكليه والجزئيه لا
يكون الا لاختلاف الماده او استعدادها فيكون ما وقع عنه بقوله مانعا عطفا تفسير
لعارض وقوله اي بسبب لما نفيه والواو الحاليه وبعبارة اخرى ان الفلك وان كان
نظرا الى ذاته يقبل التحري لجزء مماثل له في الشكل وان استحال ذلك لعارض وهو المادة
وذلك بخلاف امر الصوره اذا كانت مجرده عن الماده لاستحاله فرض التجزي وعدمه لها
نظرا الى جوهر ذاتها واما ما جعله الشارح المحقق من كون سبب ذلك امورا ثلثه
يوجب ان يبقى الاولان بلا دليل وان جعلا معللين بالاخر لرجح لدى الناقد الخبير
الى ما يقرب بوجه ما الى ما قلناه ويؤيد ما ذكرناه بوجه ما دخول الجار في قوله لسبب
مع عدمه في اخويه ويعتبر الاسلوب شاهد عدل عليه وههنا احتمال اخر ذكره بعض الناظرين
بارتكاب لف ونشر وذلك بان يقال ان ههنا مانعين عن قبول التجزيه احدهما الصوره
النوعية الفلكيه وثانيهما المادة الاثيرية والى الاول اشار بقوله عارض والى الثاني
بقوله مانع وقوله بسبب مقارنة ما تقبل تلك الصوره الخ اشاره الى المانع الذي
هو التالف بين الماده والصوره وفي دخول الباء فيه دون ما سبقه نوع اشعار
بافتراقه عنه من جهة كون منعه ناشيا عن ذلك التالف والهيئه الاجتماعيه وهو
خلاف الاولين فليتامل قال الشارح والجواب ان الماده هي منشا الاختلاف الخ
قد سبق ان الاختلاف بالكليه والجزئيه باختلاف الماده او استعدادها وكلاهما
منتف في الفلك ويمكن ان يقال في الجواب ايضا ان اختلاف الفلك بالكليه والجزئيه

الفرضيه باعتبار اشتماله ذلك فيها مطلقا بل لا اختلاف بين الجزء والكل لاستغنا المادة
فيها نعم لو كان الكلام في الاختلاف بين الكل والجزء بالفعل في الفلك لكان باختلاف
الماده او استعدادها ثم ان الشيخ لما كان بصدد الفرق بين الفلك وبين الصوره
المجرده عن الماده بعرض الكليه والجزئيه في الاول لاشتماله على الماده دون الثاني لعدم
اشتماله عليها فيكون معروض الكليه والجزئيه مختلفا بالعرض والاعتبار اي الماده
ولا يلزم من ذلك كون اختلافها بمادة اخرى نعم لو قيل ذلك في الخارج لكان باعتبار
اختلاف الماده او استعدادها فليتدبر قال الشارح يمكن الاشاره الحسيه الخ
قال الشيخ في بحث الكم من قاطيغورياس الشفا ان الاشاره هي تعيين الجهة التي تخص
الشئ من جهات العالم وبهذا المعنى يقال للنقطه وضع وليس للوحده وضع قال
الحاكم وهنا لو قدر للفلك جزء في الخارج فلا نم انه لا يكون متشكلا بشكل الفلك و
هو ظاهر الخ قيل يرد عليه ان معنى كلام الشيخ وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه
ما يلزم كليه على ما فسره الشارح هو انه لو فرض اقل قليل من المقدار كان كاكثره
اي يكون مقدار الجزء والكل واحدا وكذا شكلهما وحاصل النقض ان ما ذكرتم من
تساوي الجزء والكل في الشكل والمقدار لازم عليكم ايضا في الفلك مع ان جزءه مخالف
للكل في الشكل والمقدار على تقدير وجوده في الخارج وهو ظاهر ولو التزم ذلك فللناقض
ايضا ان يلتزمه في اصل الحجه وكان الحاكم لزعم ان اللازم من جهة الفاعل هو تساوي الجزء
والكل في الشكل لا في المقدار وان هذا النقض على جهة الفاعل خص النقض بالشكل ثم الزم

مساوات الجزء والكل في الشكل وقد عرفت ان اللازم من جهة الفاعل مساواة الشكل والمقدار
معا ولان الشيخ خصص الشكل بالذكر في توجيه النقض وهو مندفع بان مراد الشيخ في قوله
فان الجزء المفروض ليس له شكل الفلك هو الهيئه المخصوصه على المقدار المخصوص انتهى
وهذا كما ترى يجوز ان يقال في توجيه ما وقع عن الحاكم ان مراده ان هذا اللازم نفي الكليه
والجزئيه راسا على هذا التقدير وتساوي الكل والجزء في الشكل كما سبق الاشاره اليه
في كلام الشارح والحاكم وهذا اللازم وان لزم على تقدير كون الامتداد الحاصل علة
للشكل لكن لزومه لا من هذه الجهة بل من جهة القابليه والحاصل ان هذا يلزم من جهة
عدم كون الماده معه لان هذا من لوازم الماده ولا يلزم ان هذا الملزوم من جهة الفاعليه
حتى يرد النقض وما وقع عن الحاكم فيما سبق لكن اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف
الشخصي الخ ايما اليه كيف وهذا اللازم يستلزم عدم الاختلاف الشخصي وغاية ما لزم
انه على هذا التقدير يلزم التشابه في الشكل على التقدير وليس بمحذور وفي هذا الفرض
من هذه الجهة ومن الظاهر انه لا يلزم في هذا اللازم عدم الاختلاف بهذا الطريق
من جهة الفاعل بل لزم من جهتها تشابه الاجسام المحققه في الشكل بحسب النوع والمقدار
ولا يرد النقض والمراد تشابه الكل والجزء نفي الكليه والجزئيه راسا بسبب مقارنة المادة
لا من جهة كون الفاعل طبيعة الامتداد مع كونها نوعا وان لزم من جهة اخرى من دون
ان يرد عليه النقض ايضا وبما قررناه يلوح دفع ما ذكره صاحب هذا القيل من ان
حاصل السوال انا لو جوزنا للفلك جزءا في الخارج كالنصف الشمالي لم يكن متشكلا بشكل الكل

اى كشكل المقدر والالم يكن كل الفلك مستديرا بل نقول لو وجد للفلك جزء فى الخارج
اى جزء كان لم يكن مشكلا بشكل الكل اى بشكل المقدر المخصوص لا تا نسوق الكلام فى
الشكل الشخصى ولا لازم مساواة الكل والجزء بل لزم قيام عرض واحد بمحلين انتهى وحاصل
الدفع ان الغرض نفى الكلية والجزئية واشباههو ولازم لا من جهة الفاعلية بل من جهة عدم
مقارنة المادة وما لزم من جهة الفاعلية عدم الاختلاف النوعى ما وقع عنه بقوله بل نقول
لو وجد للفلك الخ محل كلام وحكاية النصف الشمالى يندفع بان هذا التقدير اى كون الجزء
للفلك فى الخارج محال فيمكن ان يقال انه لا يمكن ان يتحقق الجزء بطريق النصف الشمالى الا
وان النصف الشمالى مستدير على فرض هذا المحال قال الحاكم وفيه نظر لان المانع ليس
الا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء بعد الكل الخ قيل اقول كون الجزء على مقدار حاصل الكل
بالفعل غير مستحيل بل جاز من اول الامر ان كان هذا المقدار حاصلا للجزء وكان مقدار
الكل اعظم منه لكن بعد ما تحقق الكل وتقدر بهذا المقدار امتنع الجزء الحادث بعد
هذا المقدار ولا التساوى الجزء والكل فى المقدار على انه ليس فى كلام الشيخ ما يدل على ان
التشابه فى المقدار ايضا فى الشكل فقط فتامل انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال ان
اراد بكون الجزء على مقدار حاصل الكل بالفعل ان الجزء من حيث انه جزء للكل يمكن ان يكون
متقدرا بمقدار الكل من حيث ان هذا المقدار للكل فاستحالته ظاهر ولا فرق فى ذلك بين
الجزء المتحقق قبل تحقق الكل او ما يتحقق معه او بالعرض بعده وقوله فكان مقدار الكل
اعظم منه على هذا التقدير كما ترى وان اراد به هذا امكان تقدر الجزء بالمقدار الحاصل

للكل مع قطع النظر عن كون هذا المقدار للكل وتقدر الكل بهذا المقدار وملاحظة امثال
هذه الجهات مقول بعد ما تحقق الكل وتقدر بهذا المقدار لا يمنع الجزء الحادث بعد
هذا المقدار لان هذا التجويز نقول الجزء يتقدر بمقدار الكل والكل ح بناء على هذا الاعتبار
متقدر بمقدار اخر اعظم ومبنى هذا الكلام على التجويز والامكان مع قطع النظر عن
اعتبار تقدر الكل بهذا المقدار بل يجوز تقدر الكل بمقدار اعظم وان كان هذا المقدار
حاصلا له بالفعل لكن يجوز انفكاكه عن هذا المقدار والتقدر بمقدار اخر واعلم انه فى
الفرض الاول وهو ان يتحقق الجزء مع الكل او قبل تحقق الكل وتقدره بالمقدار الذى
يجوز ان يتقدر الجزء كما يشعر به ما وقع عنه بقوله ان كون الجزء على مقدار حاصل للكل
بالفعل غير مستحيل انتهى وحدث تقدر الفلك ح بالمقدار الاعظم بحسب التجويز
فاذا تقرر هذا فنقول يجوز فى الجزء الحادث بعد الكل مثل هذا الطريق قيل وما وقع عنه
بقوله على انه ليس فى كلام الشيخ الخ فيه انه يمكن حمل كلام الشيخ على التشابه فى المقدار ايضا كما
يظهر من الشرح والمحاكمات والاشتراك فى الشكل المخصوص فى المادة الواحدة على انه ينافى
ما وقع عنه فى الحاشية السابقة على ما ذكره الحاكم بقوله فان قلت المادة وان منعت
عن تساوى الكل والجزء الخ بقوله وقد عرفت ما يندفع به هذا السوال وهو ان الكلام
فى الشكل المعين المتقدر بالمقدار المخصوص بل هو الشكل الشخصى وح لا يحتمل التوهم
التساوى فى شكل الجزء والكل انتهى وايضا نقول على تقدير كون المراد التشابه فى الشكل
فقط يرد انه ليس للمقدر مدخل فيه ثم من الاصحاب من قال فيما يناسب هذا المقام هذه

العبارة لا يخفى عليك ان الكلام فى الاجزاء التى يكون مقتضى طبيعتها وطبيعة الكل واحدا
والاجزاء المتقدمة على الكل كما فى المركبات لو كان مقتضى طبيعتها كونها على شكل الكل
ومقداره ففى المرتبة التى يكون الجزء موجودا قبل الكل يجب ان يكون على شكل الكل ومقداره
وكونه جزءا لا يصلح للمانعية لان جزئيته متأخرة عن الكل المؤخر عن الجزء ففى مرتبة وجود الجزء
ليس له مانع من مقتضاه يجب حصوله واما الاجزاء المؤخرة عن الكل كما فى اجزاء البسائط
فلان وجودها متأخر عن الكل انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال ان مرتبة ذات الجزء
متقدمة على الكل بحيث يكون منشأ لانتزاع وصف الجزئية فيصح ان يمنع بهذا الاعتبار
التشكل بذلك الشكل وان لم يتحقق وصف الجزئية فى هذه المرتبة ولا يلزم من بعد ايضا
قال الشارح وتبين منه انها هى التى تفيد تشخص الهيولى وتعينها انما استردف تشخص
الهيولى بعينها تنبيها على ان المراد به تعينها وامتيازها بحسب وقوعها فى جهات العالم
لاستحالة الاشارة اليه من دون تميزه وتعينه كذلك ومن البين الظاهر ان هذا غير
التشخص والتعين المصطلح عليه للحكماء سيما ما عليه الشيخ وابو نصر الفارابى ايضا وغيرهما
من الحكماء من ان هوية الشى وتعينه ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له
كلها واحدة انتهى ومن البين الظاهر ان ما يفيد كون الشى ذا وضع واشارة انما يفيد
تميزا وتعينا بحسب كونه فى جهة من الجهات لا وجود الا به بما يكون هذا ولا يكون ذلك
ومن ههنا اندفع ما قيل انه لو تبين منه ذلك لا يحتاج الى ما ذكره فى بطلان القسم الثانى
من المقدمات اذ لا يتحقق الوجود بدون التشخص فهذا طريق احصر واخصر اقول الايقاع

قد سبق منه ان الهيولى لا يحتاج اليها الصورة فى تشخصه فلو كانت الصورة تفيد تشخص
الهيولى لزم الدور لانا نقول تشخص كل منهما بذات الاخر على ما سيجى فلا دور ولا يخفى
ولا يخفى جواز ان يقال انه اراد على تقدير كون الهيولى ذات وضع من قبل الصورة يلزم
افادتها لتشخص الهيولى وهذيتها حيث ان التشخص والهذية من لوازم الوضع والوضع
متوقف على التعين والتشخص فالتعين والتشخص المقارن للوضع من الصورة ح وفى
القسم الثانى الذى كانت الهيولى على تقديره غير ذات وضع لا يكون تشخص الهيولى
وهذيتها بحسب الوضع ومقارنا للوضع حتى يقال ان هذا التشخص ايضا من قبل الصورة
كون التشخص مطلقا من قبلها كيف والتشخصات تختلف باختلاف الاحوال
والاوضاع فلا يلزم من كون التشخص الوضعى من قبل الصورة كون التشخص مطلقا من
قبلها كيف والتشخصات تختلف باختلاف الاحوال والاوضاع فلا يلزم من كون
التشخص الوضعى من قبل الصورة كون التشخص الذى كان حين التجرد من قبل الصورة سيما فى
المقام مناقشة بانه لا يلزم من كون الوضع من قبل الصورة ان يكون الهذية والتشخص
من قبلها وتفصيله مذكور فى الحاشية المكتوبة على المحاكمات وما ذكره هذا القائل
من السوال والجواب ماخوذ عما ذكره فى الكتاب من بعد اخرى من ذلك ما وقع عن الشارح
كما سيأتى بقوله فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعنى الهيولى والصورة تتشخص بالاخر
وهذا لا يقتضى الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة التشخص للاخر انتهى ومن ذلك ما
سياتى بقوله من ان تشخص كل منهما بذات الاخر يدفع الدور ثم قال ذلك الفاضل متصلا

بما قال من الجواب والسوال حيث قال لا يقال قد تقرر عندهم ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد
الشخصيه لانا نقول مرادهم ان بمجرد الضم لا يحصل شخص حاصل منهما ولا ينافي ذلك ان
يصير امر كلي يتشخص بنفسه او يشخص كلي اخر ولهذا قالوا ان المهية قد تكون علة للتشخص
فيكون النوع منحصرا في الفرد وذلك مبني على ان مرادهم من العلة المرجح والمخصص لا
العلة الفاعلية حتى لزم ان يكون فاعل الواحد بالشخص امرا كليا هذا كلامه وفيه ما ترى
سيما ان سياق كلامه يدل على ان الالزم الاستدراك كما قال والظاهر التوجيه على كل حال
ولكن بقي عليه انه صرح في اواخر شرحه لهذا الكتاب في شرح ما وقع عن الشيخ بقوله اشارة
وهذه القوه ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي الخ هذه العبارة لما اثبت وجود
قوم لبعض النفوس الانسانية اعني القوه التي هي مبدا الافعال الى ان قال وتقرير كلامه
ان يقال هذه القوه ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئة النفسانية
المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها الشخص الذي يصير النفس معه نفسا شخصيه
انتهى ومن الظاهر ان حكمه هذا ليس محكما عند ذوي النهى ضرورة ان التشخص هو
نحو الوجود والمزاج امر اخر لا نسبة له معه كما شهد به ما وقع عن الشيخ في اوايل النمط
الثالث في فصل يريد اثبات نفس للانسان غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافعال
المنسوبة اليه من ماخذ اخر وهو الوجه الذي من قولهم هو هذا يحرك الانسان بشي
غير جسمية التي لغيره ولغير مزاج جسمه الذي ربما يغير كثيرا حال حركته في جهة ومن الظاهر
من هذه العبارة ان المزاج الذي للجسم كيف يصح ان يكون تشخص النفس المجرده كما

يلوح من ظاهر عبارته بما قال بعد هذا فاصل القوه المدركه والمحركه والحافظة للمزاج
شي اخر لك ان تسميه النفس الناطقه وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في
بدنك انتهى وهو صريح في المدعى سيما ان شارح المحقق قد تصدى لشرح هذا المقام على
وجه يكون غاية مخالفة لما قاله هنالك من ان المزاج هو نفس تشخص النفس بل الحق ان
التشخص انما هو وجوده المستند الى المشخص بذاته تعالى **قال** الشارح تبيين من تصور
ما هيا تها الخ على ما ذكره الشيخ المحقق وشرح بطلان الاقسام وعلى ما تذكره هو انها لما كانت
اولا ذات اوضاع بالذات قايمه بانفسها يكون ما يلي منها للانسان مغايرا لما يقابله فقد انقسم
ما لا انقسام له هف **قال** الشارح تقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صوره وكانت بلا وضع
ان الامر لو كان كذا لزم الخلاء اي البعد الخالي عن الشاغل في الصورة الاولى لكونه محصورا
بخلاف الصوره الثانيه لعدم تناهيه ولا برهان على امتناعه ثم من الجايز ان يقال ان الهيولى
على التقديرين اما ذات وضع بالذات او بالعرض والاول باطل والا لكانت صوره لا
ماده وكذا الثاني لان كونها ذات وضع بالعرض فرع ذات وضع بالذات واذا ليس
فليس **قال** الحاكم لانها اذا كانت مشارا اليها بالذات بانها ههنا او هناك يكون كونها
ههنا او هناك ايضا بالذات قطعا فيكون جسما الخ قيل وفيه نظر لانا لا نسلم ان ما يكون مشارا
اليها بالذات بانها ههنا او هناك ايضا بالذات الا ترى ان الاطراف كالسطوح والخطوط
والنقط ليست متحيزه بذاتها مع انها مرجوا ان الاشارة اليها قد يكون بالذات وقد
صرح السيد السند في حاشيته على التجريد بان بعض انحاء الاشارة الى الاطراف اشارة اليها

بالذات والى الاجسام بالتبع وفصل هذا في غاية التفصيل ونحن لا نذكره ههنا خوفا من
الاطناب وايضا لا نسلم ان ما يكون متحيزا بالذات يكون جسما فان ادعى الضروره فيه
كما هو دابه في اكثر المباحث فيمنع وان بينه بان يكون منقسما في ثلث جهات والا
لكان خطا او سطحا او جزءا لا يتجزى وكلاهما محال فيكون جسما فذكر التحيز يدل
اذ يكفي ان يقال لو كان مشارا اليها بالذات يكون جسما لانه منقسم في ثلث جهات
والا لكان خطا الخ وايضا كونها جسما ايضا محال فاثباته ونفي الباقيات ليس اولى
من اثبات الخطيه مثلا ونفي البواقي بان يقال ان كان متحيزا بذاته كان خطا لانه كان
منقسما في جهة واحدة والا لكان جسما او سطحا او جزءا لا يتجزى وكلها محال وايضا
يكون مخالفا لقوله فيما بعد فالملازمة بين وضع الهيولى وجسميتها الخ ثم قال واما
نحن فقد بيناها بالتحيز بالذات انتهى وهذا كما ترى ويمكن ان يقال ان مراد الحاكم ان الهيولى
اذا كانت مشارا اليها جوهرا لقيامها بالذات واذا كانت الاشارة اليها بالذات
كانت متحيزه بالذات وحاصل مراده ان الهيولى جوهر لقيامها بالذات واذا كانت
الاشارة اليها بالذات كانت متحيزه بذاتها وهذا ظاهر لا يقبل المنع والخط والسطح
وامثالهما ليست من هذا القبيل ويمكن استنباطه عما ذكره الحاكم ولم يقع منه كليه
ان كل ما يشار اليه بالذات يكون كونها ههنا او هناك بالذات بل قال ان الهيولى انها
اذا كانت مشارا اليها بالذات يكون كذا وكذا وهذا صحيح على ما بيناه على انا نقول
لو وقع منه كليه صريحا او كناية يمكن التوجيه وما ذكره بقوله وايضا لا نسلم ان ما يكون

متحيزا بالذات يكون جسما الخ وهذا كما ترى ان دعوى البديهة غير مفيده ومن
الجايز ان يقال في التنبيه على صحته ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق
غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار
وكذا ما يحاذي منه قدامه غير ما يحاذي منه خلفه وكل متحيز بالذات لا بد ان يكون
منقسما بالجهات الست كما ذكره الشريف المحقق في حاشية التجريد وقال ايضا في تلك
الحاشيه والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات وما
للمكان فتامل وكن على ما تبصره في الامور انتهى ومن الظاهر انه اذا كان كذلك كان جسما
فعلى هذا لا يكون ذكر التحيز مستدركا وهذا التوجيه لا يخالف ما سياتي من قوله فالملازمة
بين وضع الهيولى الخ ومنهم من قال في هذا المقام قد اشتهر بينهم ان العرض ليس مشارا
اليه بالذات واقول فيه بحث قالوا في بحث الحلول ان الاشارة اذا كان امتدادا لخطيا
كان الاشارة الى النقطة المنتهى ذلك الامتداد اليها بالذات والى الخط والسطح والجسم
بالتبع والجواب ان المراد ان المشار اليه بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض والثبوت
هو الجوهر على ما تضمنه الدليل الذي ذكرناه وما ذكروه في بحث الحلول ان الاشارة الى
النقطه بالذات والى الخط بالتبع معناه ان الاشارة الى النقطة مقصوده بالذات
والى الخط مقصود بالتبع ولا منافاة بين ان يكون الشي مقصودا بالذات وبين ان
يكون متاخرا بالذات عن الشي المقصود بالتبع بحسب الوجود والتحقق انتهى وهو
ماخوذ مما ذكره صاحب الفصل وحديث الاشتهار محل كلام لانه من الجايز ان يقال في جواب

ان الاعراض اذا كانت مقصوده بالذات فى الاشاره فيقع الاشاره اليها بالذات
والاشاره امتداد وهمى وما تقع الاشارة اليه بالذات بمعنى ما تقع الامتداد
الوهمى الاخذ من المشير الى المشار اليه وهذا الامتداد تقع بالذات الى ما يقصد
بالذات ولا يحقق واسطه فى العروض كما لا يخفى واحتياج الاعراض فى الوجود الى
موضوعاتها لا يستلزم ان تكون الموضوعات وسايط فى الثبوت لها كما ان احتياج
الاجسام الى عللها لا يستلزم ان تكون تلك العلل وسايط فى الثبوت قال المحاكم
واعلم ان قوله كان فى حد نفسه مقطع منتهى الاشاره مستدرك على هذا التوجيه
الى الحمل اقول لا استدراك لان القدر المشترك بين الخط والسطح والنقطة والجزء
هو كونها مقطع منتهى الاشاره واللازم من عدم انقسام الهيولى فى الجهات الثلث
ليس الا هذا القدر المشترك بين الامور المذكوره لا واحد منها بخصوصه فذكر
الشيخ ما هو اللازم اولا ثم فصله الى هذه الامور فيكون تفصيلا بعد الاجمال الفايده
ولا استدراك فيه والا لكان كل تفصيل بعد الاجمال مشتملا على الاستدراك انتهى
وهذا كما ترى ان من الجاير ان يقال انه ليس من قبيل التفصيل بعد الاجمال او كونها مقطع
منتهى اشاره اليه ليس بمجمل هذا الترديد المستفاد من قوله ان لم ينقسم اليه
كيف والمجمل والمفصل بحسب الحقيقة واحد والاختلاف بحسب الادراك والملاحظة
دون المدرك وليس الامر هيهنا كذلك كيف وان المعتبر فى خواص المجمل انه اذا اكتفى
به ولم يحصل لم المراد ومما نحن فيه ليس كذلك وعلى تقدير القول بكونها مقطعا

ماهو

ما لم ينضم اليه هذا الترديد لم يتم المراد بدون اخذه فى الترديد تم الدليل وليس المراد
من الاستدراك الا هذا قال المحاكم وايضا كلام الشيخ فى الهيولى المقارنه للصوره
قيل حاصله ان المفهوم من كلام الشيخ ان المقصود ان الصوره واسطه فى عروض الوضع
للهيولى والثابت من الدليل ليس الا ان تكون واسطه فى ثبوت الوضع لها والواسطه
فى الثبوت اعم من الواسطه فى العروض واقول يمكن ان يقال لم يراد الشيخ ليس الا ان
الصوره واسطه فى ثبوت الوضع للهيولى فان غرضه يحصل بمجرد مدخلية الصوره و
وضع الهيولى وكونها واسطه فى عروضه للهيولى ثم قال على ان مدخلية الصوره فى
وضع الهيولى وكونها واسطه فى عروضه للهيولى ثم قال على انه لا يتصور بدون علاقه
امتزاجها انتهى وهذا كما ترى انه ماخوذ مما ذكره بعض الافاضل على المحاكم بقوله اقول قد
عرفت مما سبق ان المقصود ليس الا ان وضع الهيولى مستفاد من الصوره اى للصوره
مدخل فى حصول الوضع بها الا ان حصول الوضع للهيولى بالعرض كما فهمه المحاكم فلا يرد
ما اورده نعم يرد انه لا يلزم من انتفاء الوضع على تقدير عدم الصوره ان تكون للصوره
مدخل فى حصول الوضع لها لما سبق من ان انتفاء شى على تقدير انتفاء الاخر لا يستلزم
توقفه على الاخر ولو استلزمه لا يمكن ان يقال وضع الهيولى غير موجود فكيف يكون
ذات وضع انتهى وهذا كما ترى لان الهيولى لو اتصفت حقيقة فى حد نفسها بالوضع
بحسب الذات لا بالعرض ففى حد ذاتها اما ان ينقسم على الاطلاق فى الجهات فيكون
ذا حجم او لا ينقسم فنقطة او خط او سطح وما وهم على الشيخ بقوله ولو كان له فى حد ذاته

الى يدل على عدم الاتصاف بالوضع بحسب الذات ومن هيهنا يعلم ان مقصود الشارح
ان الصوره واسطة فى عروض الوضع للهيولى فالتوجيه الذى ذكره المحاكم فى هذا
كلام يتم به المراد ثم من الاصحاب من قال نعم يمكن اثبات كونها واسطه فى العروض والاشاره
بوجهين احدهما انه لا شك ان للجسم حيزا واحدا ومن المعلوم بالضروره انه لا يمكن ان
يكون هيهنا امران كل منهما متحيز بالذات بهذا الحيز والا لزم ان يداخل المتحيز بالذات
فى متحيز بالذات الاخر وقد ادعوا استحالته فى بحث امتناع تداخل الاجزاء التى
لا يتجزى وثانيهما انه لا شك ان للصوره مقدارا فان كانت الهيولى مشارا اليه بالذات
كان لها مقدار بالذات كيف لا والاشارة وهو يقتضى قيام المقدار بالذات
فان كان ذلك المقدار هو المبدا القايم بالجسم لزم قيام عرض بمحلين وهو محال والا
لزم تداخل المقادير هف انتهى وهذا كما ترى يجوز ان يقال انما ادعوا استحالته فى بحث
امتناع تداخل الاجزاء التى لا تتجزى هيهنا واستحالته بسبب ان التداخل هناك يستلزم
عدم ازدياد الحجم بل عدم الحجم وعدم التاليف ولا يلزم هيهنا مثل ذلك قال المحاكم
وان قبلت الصوره فلحوق الصوره ممكن لها بحسب ذاتها الى قيل اقول فيه نظر اذ يجوز
ان يكون مقارنة الصوره ممكنا لها مطلقا لكن بعد تجردها لا يمكن لها المقارنه و
الحاصل ان كونها هيولى انما يقتضى امكان المقارنة المطلقة للصورة سواء كان
اول الفطرة او بعدها واما المقارنه بعد التجرد فلانها ممتنع بالنظر الى ذات
الهيولى ونظيره ما يقال فى الزمان ان عدمه بعد وجوده ممتنع وان كان عدمه مطلقا

ممكنا

ممكنا نظرا الى ذاته انتهى وهذا كما ترى ماخوذ مما ذكره بعض الافاضل على قول المحاكم لان
الهيولى المجرده اذا نظرنا اليها فى حد ذاتها الخ بقوله يرد عليه ان هذا غير حاسم
لمادة الاشكال لانه انما يتم لو قيل ان لحوق الصوره للهيولى المجرده من حيث هى ممكن
وممتنع بالنظر الى الصوره النوعيه او بالنظر الى شى اخر واما لو قيل ان لحوق الصوره
للهيولى المجرده من حيث انه ممكن بالنظر الى ذات الهيولى وهو غير مستلزم للمحال ومن
حيث انه مستلزم له غير ممكن فالحق فى الجواب ما ذكره ثانيا وقد اشار اليه الشارح
فى اخر هذا المبحث فى توجيه قول الشيخ فاحدس من هذا يظهر عليك عند النظر فيه
انتهى وهذا كما ترى ان من الجاير ان يقال الهيولى التى يمكن مقارنتها والحاصل ان
ان الشى الذى لا يتصف بالوضع يستحيل اتصافه ابدا كما ان المتصف به لا ينفك عنه
كذلك كما نبه عليه الشريف المحقق بقوله ومنهم من قال الموجود الذى لا يتصف بالوضع
يستحيل اتصافه به ابدا كما ان المتصف به لا ينفك عنه ابدا وصفان لا زمان للموجود فيهما
قال المحاكم الثانى ان الكلام فى هيولى الاجسام فانا لما لاحظنا الاجسام واحوالها
الى قيل اقول فيه نظر اذ المقصود من الفصل بيان استلزام الهيولى للصوره على ما صرح
به الشارح وح نقول لو خص الكلام ببيان التلازم بين الصوره والهيولى التى تعرضها
الجسميه فى الحال فلا يتم المقصود ايضا اذ لقائل ان يقول لم لا يجوز ان ينفك هيولى
ذلك الجسم عن الصوره الجسميه فى المستقبل او يجردها وكانت غير ذات وضع ولو
يقارنها الصوره الجسميه ابدا بواسطه صوره نوعيه قارنتها وتمنعها عن افترانها

بها فلم يلزم شي من المحالات الثلث ثم اقول بذلك الاحتمال ينقدح الدليل باختيار ان
الهيولى بعد امران الصوره بها حصلت في حيز كانت حين مقارنة الاولى منه فلا يكون
ترجيحا من غير مرجح فان قلت المقصود ههنا ليس الا ان الهيولى لم تجرد عن الصوره
قبل مقارنتها لها وما ذكرت من الاحتمال لا ينقدح هنا ولان الهيولى لا تجرد عن الصوره
بعد المقارنة فيجي بيانها حيث ثبت انها مفتقرة الى الصوره قلت برهان امتناع
انفكاك الهيولى عن الصوره قد ذكرها الشارح حيث قال البرهان عليه انها لو
انفكت عن الصورة الجسميه لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان
باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور اما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل
فعلم ان عدم انفكاك الهيولى عن الصوره انما تبين ههنا الا ان بعضها منه تبين
ههنا وبعضا اخر فيما سيجي على انه لو بني الكلام على ما لم يحتج الى الزام اثبات عدم انفكاكها
عن الصوره قبل المقارنة بتلك المقدمات لازم لما يجي وسن عدم الانفكاك مطلقا
فلا حاجة الى التبعيضه وبيان بعضه ههنا وبعضه فيما بعد وايضا ما سيجي من افتقارها
الى الصوره كان متفرعا على بحث التلازم مبنيا عليه على ما ستعلم والمقصود فيه
بيان كيفية علية الصوره للهيولى فكيف يبنى بحث التلازم عليه انتهى وهذا كما ترى
يجوز ان يقال ان مراد الحاكم تصحيح كلام الشيخ ولا يلزم عليه ان يفسر كلامه على ان ينطبق
على ما في الشرح قال الشارح لا الانفعال الصوره النوعية التي تقارن الجسمية
اي لو لم يسد بل قال اليس يمكن ايضا ان الصوره ارغبت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع

الجزئيه لكان للخصم ان يمنع ويستند بان الصورة النوعيه مقتضيه لحيز مخصوص و
معينه له كما في الصورة النوعيه فلما قيد الاوضاع الجزئيه بكونها اوضاعا لاجزاء الكل
واحد سقط الاعتراض لان الصورة النوعيه وان تعين حيز الكل لكن لا تعين وضع كل
جزء من اجزاء الوضع ومنهم من قال لا يذهب عليك انه لو قيل لعل الهيولى المجرده هي هيولى
العنصر الكلي لم يدفع هذا الايقال كذلك العنصر المتحيز المجرى اجزاء فيطلب مخصص كل جزء
من اجزاء المتحيز بجزء من اجزاء الحيز لانا نقول ليس لها قبل الامتياز تحقق وتميز حتى تطلب
التخصيص وهذا يجري في العنصر الجزئي نعم يمكن ان يقال كذلك العنصر الكلي يتصور له اوضاع
متعدده في حيزه وح تطلب مخصص حصوله في بعض الاوضاع دون بعض وليس له
وضع حتى يقال انه هو المخصص ولقائل ان يقول كما ان الموضع المعين هو مقتضى الصوره
النوعيه فكذلك نقول ذلك الوضع المعين الواقع هو مقتضى الصورة النوعيه اذ
الدليل الدال على ان لكل جزء موضعا طبيعيا يدل على ان له وضعا معينا طبيعيا انتهى
وهذا كما ترى ان ما ذكره اولا ماخوذ عما ذكره المحقق الدواني فيما وقع عن الشارح بقوله
لكان لا يخلو اما ان تحصل الخ فذكر متصلا عما نقلنا عنه بقوله الحق في الجواب عن
اصل الاعتراض ان يقال ينقل الكلام الى طلب مخصص الهيولى المجرده بتلك الصوره
النوعيه فان ذلك التخصص لا يكون من طبيعة الهيولى لان نسبتها الى جميع الصور
على السوا في العناصر لاتحاد الهيولى فيها بدليل الانقلاب والهيولى الفلكيه لا يمكن
تجردها عن الصوره لقدمها عندهم انتهى وهذا كما ترى يمكن ان يقال ان نقل الكلام في

تخصص الهيولى المجرده بكل واحد من الصورة النوعيه فنقول كل واحد من الصور مسبوق
بصورة اخرى او ما يقوم مقامها في التخصيص وهكذا يترتب الى غير النهاية كما قالوا
في الحوادث اليوميه وان نقل الكلام الى تخصص الهيولى المجرده بمجموع تلك الصوره
مخصص هذا كون الهيولى متصورة بصور غير متناهيه كانت جزء لهذا المجموع ثم
نقول تاره اخرى ان هذا يناسب ايراده في الشق الاول اي الهيولى المجرده عن الصوره
قبل ان تقترن بها كما اشعر به ما وقع عنه بقوله لان نسبتها الى جميع الصور على السوا
والحاصل انها على فرض تجردها عن الصورة النوعيه على ما سيأتي في بحث التلازم بينها
وبين الصورة النوعيه فليس بعض الاحياز اولى من ان تقترن بها صورة نوعية مخصوصة
لتساوي نسبتها الى اجزاء مكان الكل وذلك بخلاف ما اذا لم يكن كذلك لان وضعها
السابق يرجح حصوله في بعض منها ولكن يبقى جواز ان يكون الهيولى الثانيه بجملتها
بعد عاريه عن صورتها النوعيه ثم تلبسها تارة اخرى في ذلك المكان وفرع عليه امر هو كلي
الكل قال الشارح الذي كان الوضع السابق واجبا لا عارضا في الصورة الهيولى او هو
ان يكون جزءا من الهوا يكون في مكانه المخصوص بها قال الشارح ولا عارضا في
الصوره الثانيه وهو ما اذا اخرج عن مكان بالقسر وانخلعت الصورة في المكان الذي
جعل بالقسر فانه عرض له هذا قال الشارح وهو سبب لقصد الموضع الذي لانه لا ينتقل
لا بد وان ينزل الى الجزء المسامت لذلك الجزء الذي كان موضع الهوا من الماء الاعلى سنا
التبدل وهو ان الحق الثانيه بواسطة لحوق اخرى قبلها وان لم يحض موضع معين و هيئته

معينه واجاب عنه بكون كل صورة الخ اعلم ان الامام اورد في شرح المتن ما يطابق
لفظ الشيخ من المثال الذي ذكره هذا الشارح ومثل بالقطرة من الماء المختصة بجزء واحد
من حيز كليته واورد هذا السوال مع اسوله اخرى واجاب عنه لا باعتبار انه مذكور
في المتن وانه شرح المتن فانه لا يرد ما قاله المحقق قال الحاكم وههنا سوال الخ قيل
اقول بما ذكرنا وحققنا اندفع هذا السوال لانا نطلب مخصص الهيولى المجرده الصوره عن عن ص
الشخصيه او الحالة الشخصيه لان نسبتها الى جميع الصور والاحوال المقتضية لخصوص
جزء من الحيز على السوا لا وضع لها في السابق ولا موضع ولا حال تقتضيه حصولها بعد
المقارنة بذلك الجزء من الحيز انتهى وهذا كما ترى انه يندفع بما قررنا ولا يلزم من كون الشي
مخصصا للصوره النوعية والشخصيه او الحالة المقتضيه للوضع المعين ان يكون
من قبيل الامور التي لها وضع كيف والمقتضي والمعد للصورة النوعيه الفلكيه بل
العنصريه المقتضيه للاوضاع المعينه من الامور المجرده كما لا يخفى قال الحاكم وفي قوله
اعلم يقصد اي جزء اتفق لفظة انما لا معنى لها ههنا الخ قيل لا يخفى عليك ان معنى كلام الشارح
وانما تقتضيه الى قوله بسبب الوضع السابق هو انه ليس عدم قصد جزء الهيولى اذا ما
ما اي جزء اتفق منه وقصده الموضع الذي هو اقرب اجزاء الموضع الى الموضع الاول
بسبب الوضع السابق فمعنى انما ظاهر وكان الحاكم زعم ان قوله مخصص مصدر وقع مبتدا
وقوله بسبب الوضع خبره فحكم ان لفظة انما لا معنى لها وليس كذلك بل قوله مخصص مثل
ماض وقوله بسبب الوضع السابق ليس متعلقا به بل بقوله واعلم يقصد فلا اعتراض

انتهى وهذا كما ترى بظاهر الشرح كما سياتى يدل على انه متعلق بقوله مخصص لا بقوله واما علم بقصده وذلك حيث قال الثانى الوضع السابق هو سبب تخصص الجزئى منه الى اخر ما ذكره فى الشرح قال الشارح واما تشككه بجواز اتصاف الهيولى توجيه سوال الامام هو ان يقال سلمنا ان الصور والاوضاع السابقة منتفية عن الهيولى المجرده ولكن لا نم انه اذا لم يكن موجبه لتخصصها بحيز معين لا يكون لتخصصها موجب فانه لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء السبب مطلقا ولم لا يجوز ان يقال ان الهيولى كانت موصوفة بصفات اخر غير ما ذكرتم حين خلوها عن الصورة الجسميه وتلك الصفات اوجبت تخصصها بحيز معين ومن البين انكم ما نفيتم هذا الاحتمال ومع قيامه لا يتم ما ذكرتم اجاب بان المخصص اما تلك الاوضاع او الاوصاف اما ان يقتضى تخصص الهيولى بوضع اولا فالاول يستلزم كونها غير مجرده وقد فرض خلافه والثانى ان تكون نسبة الهيولى مع تلك الاوصاف الى جميع الاوضاع متساويه وح لو وجبت تخصصها بوضع دون اخر يلزم الترجيح من غير مرجح وفيه نظر لانا لا نم انه لو لم يقتض يلزم ما ذكرتم فلم لا يجوز ان تكون الاوصاف يقتضى الوضع المعين بشرط حلول الصوره فيها لا انها يقتضى لذاتها قال الشارح ان تخصصت بوضع فهى غير مجرده الخ قيل لم لا يجوز اتصاف ذات مجرده بصفات متعاقبة لا اول لها ويكون على ان يعد كل سابق لما يتلوه من لاحق الى ان يخصص بوضع معين انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلما بين فى محله ان تعاقب الموجودات يكون بالحركة واما ثانيا فلان الصفة التى بحسبها يقترن الهيولى بالصورة اما ان يصير بها ذات وضع ام لا وعلى الاول

يلزم كونها متحيزة بالعرض من دون صورة وعلى الثانى يكون على حالة كانت لها من تساوى نسبتها الى جميع الاحياز والاوضاع قال المص تذنيب الخ تتميم البرهان وتقريره ان يقال لما ثبت امتناع تجرد هيولى الاجسام عن الصورة قبل الاقتران يلزم امتناع تجردها مطلقا اذ لو تجردت يلزم امكان المحال وذلك لانها لو تجردت واقتران الصوره بها ممكن فلزم امكان تجردها مع امكان اقتران الصوره بها لكن التجرد مع الاقتران محال لاستلزامه المحال لما بينا فلزم امكان المحال وامكان الاقتران ثابت فينتفى امكان التجرد وانما قلنا ان الاقتران ممكن لانه لو امتنع فاما ان ذلك الامتناع لذات الهيولى او للوازمها او لعوارضها المفارقه والاولان باطلان والا لما قارنت ابدا فتعين الثالث وح يمكن الاقتران فثبت امتناع تجرد الهيولى مطلقا وظن بعض الشارحين ان الشيخ نبه فى هذا الفصل على تركيب البرهان فان الفصل السابق مشتمل على مقدمات وذلك باطل اذ التركيب ايضا استفيد من الفصل السابق كما بينا وزعم اخر انه اشارة الى امتناع تجردها بعد المفارقة اذ الفصل السابق افاد على امتناع تجردها قبل المفارقه قال الشارح ويحتمل ان يكون الوصف ذكر الحدس الخ الاحتمال الذى اورده هذا الشارح احسن مما ذكره الفاضل الشارح وتوجيهه ان يقال ان الدليل على تقدير تسليم مقدماته يدل على ان الهيولى المجرده لا تقترن ولكن لم قلتم انه يلزم من هذا ان لا تتجرد الهيولى عن الصورة كيف ومن الجائز ان لا يقترن بعض الهيوليات بالصور ابدا اجاب بانه ثبت ان الهيولى المجرده لا تقترن ابدا ونعكس بعكس النقيض الى ان المقترنه لا تتجرد فنقول هيولى

الاجسام مقترنة ولا شىء من المقترنة بمجرده فلا شىء من هيولى الاجسام بمعرية للصورة هو المطلوب وهذا لا يدل الا على بقيه من فحوى كلامهم ولم لا يجوز ان يقترن بعض الهيوليات ولا يمكن عليه المقارنة فان قيل الطبيعة الهيولانيه واحدة فما صدق على البعض صدق على الكل منعنا ذلك والحاصل انه اشار بقوله يحتمل ان المناقشة على ذلك البرهان مجالا لجواز هيولى مجرده عن الصورة ابدا والدليل لا يدل على نفيه بل انما يدل على استحالة مقارنتها للصورة بعد تجردها عنها مطلقا وذلك بخلاف ما اذا جعل الحدس دليلا على استحالة تجردها لصيرورتها مجردة من المجردات مع ان حليتها لكونها مرهونة بالقوه والاستعداد فلو تجردت عن الصوره ابدا او فى بعض الاوقات لكانت منافية الكفه عما لها من الاستعداد ومن ههنا ظهر حال ما قيل سابقا فيه نظر اذ يجوز ان يكون مقارنة الصورة ممكن لها مطلقا لكن بعد تجردها لا يمكن لها المقارنة والحاصل ان كونها هيولى انما يقتضى امكان المقارنة المطلقة للصورة سواء كان فى اول الفطرة او بعدها واما المقارنة التى بعد التجرد فلعلها تمتنع بالنظر الى ذات الهيولى ونظيره ما يقال فى الزمان من ان عدمه بعد وجوده ممتنع وان كان عدمه مطلقا ممكنا نظرا الى ذاته وكذلك ما يقال فى امتناع اعادة المعدوم ان الوجود الطارى على العدم الطارى على الوجود يجوز ان يكون ممتنعا بالذات لنفس الماهية قال الشارح لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى من الصورة بل يدل على ان الهيولى المجرده غير مقترنة بالصورة ابدا انت خبير بان ما وقع من المحاكم فى اول الفصل السابق بقوله لا يقال القسم الثانى من

البرهان هو امتناع ان يكون الهيولى المجرده غير ذات وضع الخ وما ذكره فى جوابه بقوله الثانى ان الكلام فى هيولى الاجسام الخ ماخوذ عما ذكره الشارح ههنا من دون الحاجة الى ما ذكره المحاكم سابقا فتدبر قال المحاكم فيكون اختلافها انما هو بامور وراء الجسميه وهى الصورة النوعية الخ قيل اقول فيه بحث لان هذا الدليل على اثبات الصورة النوعية فى العناصر بناء على اتحادها فى الهيولى كاتحادها فى الجسميه ولا يدل على اثبات الصورة النوعية فى الافلاك لما تقرر عندهم ان هيولياتها مختلفة بالنوع انتهى وهذا كما ترى ضرورة ان الهيولى من حيث انها هيولى سواء كانت فى الافلاك او فى غيرها مبهمة فلا يصح ان يحصل بها النوع كيف وان شانها القبول والاستعداد والامكان وما به يحصل النوع يلزم ان يكون مبدا الحصول والفعل فلا يصح ان يكون الهيولى مبدا لتحصل النوع سيما ان الجنس والماده متحدتان بالذات متغيرتان بالاعتبار سواء كانت فى الافلاك او العناصر وما وقع من المحاكم بقوله وهى مبادى للاثار المختلفة الخ على ما عليه الحكماء يدفع ما ذكره صاحب القيل كما اشار اليه الشارح المحقق بان الفاعل لا يكون قابلا ومن الظاهر عدم اختصاص القابل فى العناصر بل انه يشمل الافلاك ايضا قال المحاكم ومن المفهوم المحسوس ان بعضهم قد ان الهيولى الخ قيل اقول اراد الشارح ان الهيولى فى العناصر بالنسبة الى كل واحدة من الصور النوعيه قد يقارن اى فى بعض الاوقات وقد لا يقارن اى فى وقت اخر فكلمة قد مستعملة فى تبعيض الوقت على ما هو اصلها ويدل على ما ذكرنا قوله ولا يصح ان يقال ان تلك الواحدة ايضا دائما يقارنها وقتا دون وقت ولو كان مقصوده التبعيض باعتبار

افراد متعلق المحمول الذي هو الصور لم يكن لتلك المقدمة مدخل في اداء هذا المقصود
واما قوله الهيولى لا يفارق هذه الصورة مقابل يقارن واحدة منها فقط فلعله توطيه
لقوله ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة دائما واراد بجزئية الحكم جزئيته باعتبار الوقت
لا افراد متعلق المحمول وباقي الكلام ظاهر الانطباق عليه نعم يتوجه على هذا التوجيه ان
تخصيص فائدة قد على هذا التوجيه بالعناصر مع ان المدعى يتناول الفلك على ما قال الشيخ او
مع صورة توجب امتناع قبول تلك وليس مراد الشارح ان هذا الاختصاص المفهوم من
كلمة قد معتبر في الدعوى ويقام عليه الدليل حتى يرد ان الدليل لا يدل الا على انه قد يقارن الا الذي
التي استدل عليها مما اشار اليها بقوله ثم نريد اثبات الصورة النوعية ومقصوده النكتة
في التعبير منها بعبارة قد واقول يمكن ان يقال فائدة قد التنبيه على ان الهيولى تخلو في العناصر
عن صورها المعينة وفي الفلكيات لا تخلو منها وكلمة قد مستعملة في تقليل الحكم وتظهر فائدتها
بالنسبة الى طبيعة الهيولى في الجملة المتناول للفلكيات والعنصريات واما ان قد لا يستعمل
في بعض الحكم فقد عرفت جوابه انتهى وهذا كما ترى اذ ما وقع عن الشيخ ههنا بقوله والهيولى
قد لا تخلو ايضا عن صور اخر ومتعلق المحمول الجميع لا الصورة المفردة الواحدة يدل على ان
المراد ما فهم المحاكم واعترض عليه بانه لا يلزم ان لا يكون لتلك المقدمة مدخل في اداء المقصود
بل يكون لها مدخل لان المقدمتين المستفادتين من قوله ولما كانت الهيولى لا تفارق هذه
الصور معا الى قوله بل ربما تفارق بها وقتا دون وقت لورود لفظ قد المفيد مع
الفعل المضارع جزئية الحكم ومن الظاهر ان هذه المقدمة تفيد ايضا جزئية الحكم لا لافراد

كانت مقارنة الهيولى نظرا الى الصورة الواحدة ايضا وقتا دون وقت فلا يصدق ما
ذكره الشيخ الا جزئيا لا محالة ومن البين انه يفيد جزئية الحكم بالمعنى المذكور وما وقع عن الشارح
بقوله ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصورة النوعية الخ يدل على ان ما
ذكره صاحب القيل ليس هو مراد الشيخ وما ذكره بقوله فاقول يمكن ان يقال الخ حاصل
كلامه ان الهيولى اعم من هيولى الفلكيات وعدم الخلو الذي هو مؤدى كلام الشيخ ومنطوقه بالنسبة
الى الهيولى الفلكية فيظهر منه بحسب المفهوم ان الهيولى التي هي هيولى العناصر كانت خالية
عن صورها المعينة ويكون المعنى المراد من هذه العبارة عدم الخلو في الهيولى الفلكية وفيه
ما ترى كيف وقول الشيخ كيف ولا بد من ان تكون اما مع صورة تابى عن ذلك لان هذا لا
يجري في الهيولى الفلكية بل في المطلق وفي قوله وقد عرفت جوابه نقول ان هذه الحيثية لا يفهم الحوالة
المفيد تفصيله البيان من مقام اخر حتى نظرفه فافهم قال الشارح احدها قبول الانفكاك
والالتيام والتشكل لما كانت هذه الامور ظاهرة الوجود قد تصدى الشارح المحقق لها في
اثبات المدعى وهو على ما لا يخفى ما عليه امر بعض الاعراض كحرارة الهواء مثلا لا يخفى انها امر
لا بد لها من سبب لا يصح ان يكون هو الجسمية المطلقة لاشتراكها ولا الهيولى لامتناع
القبول والفعل فيها واما لم يذكر الاشتراك ههنا ايضا لجريانه في الهيولى العنصرية دون
الفلكية لاتحادها بالنوع في الاول دون الاخير ويكون بقي الاشكال على هذا التقدير فيما
وقع عنه بقوله لان المفارق تتساوى نسبته الى جميع الاجسام وذلك لاختلاف المواد فيه
بالنوع فكل مادة منها تستدعي بلسان حالها ما يليق بحالها فلا يكون على نسبة واحدة نظرا

اليها على انه يمكن ان يكون المجردات الصرفة التي يحصر كل نوع منها في فرد توجب في تلك الافلاك
كما نبه عليه في النمط الثاني من هذا الكتاب حيث يقول لقرار الكواكب ومواضعها الخ
ولعل الفاضل المحاكم لما استشعر هذا الاشكال قال انا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك
الآثار انما تصدر عن الاجسام فمعنى ان الاحراق ليس الا من النار والترطيب انما هو من الماء
فيكون اختلافها انما هو بامور وراء الجسمية وهي الصورة النوعية انتهى ثم ان من العجب
ان بعض الناس ممن ذهب الى عدم علية الهيولى لتلك الاعراض للزوم كونها قابلة وفاعلة
قد اعترض على المحاكم بقوله فيه بحث لان هذا الدليل انما يدل على اثبات الصورة النوعية
في العناصر بناء على اتحادها في الهيولى كاتحادها في الجسمية ولا يدل على اثبات الصورة
النوعية في الافلاك لما تقرر عندهم ان هيولياتها مختلفة بالنوع فلعل اختلاف
الحقيقة فيها مستند الى اختلاف هيولياتها فقط لا الى اختلافها في الصورة النوعية
هذا كلامه ولا يخفى ان حديث كون المادة قابلة لا فاعلة جار في الافلاك ايضا ثم انه بعد ما وصل
الى ما قاله الشارح المحقق من انه يمكن ان بعضها الجرمية المتشابهة في الاجسام
ولا الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا الخ قال فيه نظر لما تقرر عندهم ان هيولى كل فلك مخالف
لهيولى الافلاك الاخر بالنوع ثم يقول لعل مبدء الآثار المختلفة لكل فلك هو الصورة
الجسمية هذا كلامه ولا يخفى ان الصورة الجسمية طبيعة واحدة نوعية فكيف يصح استناد
امور مختلفة اليها وكون موادها مختلفة بالماهية لا يؤثر في ذلك فليتدبر ثم ان
اثبات الارباب للانواع على ان يكون كل منها متصرفا في افراد نوع تصرف تدبير انما يكون

فرع ثبوت النوعية وهو انما يكون في الاجسام بصور نوعية جسمانية كالماء والنار
والارض والهواء من بسائط العنصريات وكالانسان والفرس وما شابههما من الحيوانات
وكالياقوت والذهب والفضة من المعدنيات وقس عليه سائر الفلكيات فما لم يثبت
تلك الصور النوعية لم يصح القول باثبات ارباب الانواع ثم بعد اثباتها يصح اثبات تلك
المجردات من ارباب الانواع وذلك على ان تستند تلك الآثار الى تلك الارباب بواسطة
الصور النوعية ومن ههنا ظهر حال ما قيل فيه بحث اذ دعوى الضرورة في محل المنع
هل هذا الا كما قيل نحن نعلم بالضرورة ان الآثار الصادرة من زيد مثلا انما تصدر من بدن
زيد لا الجوهر المفارق الذي يسمى نفسا نعم غاية الامر ان نسلم ان مبدؤه لا يكون مفارقا
كالعقل واما انه ليس مفارقا اصلا فغير ضروري كيف وقد نقل انه من الناس من ذهب الى
ان لكل نوع مبدأ مفارقا تستند اليه آثاره الصادرة عنه ظاهرا يسمى رب النوع هذا
كلامه ولا يخفى ان من الناس الذين ذهبوا الى ذلك هم الاشراقيون والتعبير عنهم بانهم
من الناس لا يخفى ما فيه من سوء الادب فتدبر ثم ان تلك الارباب لما كانت مجردة
صرفة متعلقة بانواع متخالفة نسبة كل منها الى كل نوع من هذه الانواع نسبة النفس الى
البدن الشخصي فلا يصح استناد هذه الآثار الى تلك الارباب الا بعد اثباتها واثباتها
انما يكون بعد هذه الانواع ضرورة انه لو لم يكن كذا لكانت نسبة كل منها الى جميع الاجسام
على السواء فتعين ان يكون ذلك من جهة اختصاص كل جسم بامر زائد على الجسمية ولا
يصح ان يكون ذلك عرضا والا لزم الجوهر بالعرض فيكون جوهرا وليس ذلك الا الصورة النوعية

النوعيه قال الشارح ولا يمكن ان نعمها الحركه المتشابهه الخ قيل اقول فيه نظر
لانه لما تقرر عندهم ان هيولى كل ذلك مخالفة لهيولى الافلاك الاخر بالنوع ثم نقول
لعل مبدا الاثار المختصه بكل فلك هو الصوره الجسميه لكن بشرط تلك الهيولى القابله
لتلك الاثار والاعراض بل نقول العل المؤثر هو الجسم الفلكي المخالف بالنوع وهو لم يكن
قابلا لما يقبله ولا مشتركا بين ساير الاجسام انتهى وهذا كما ترى انه من الجايز ان يكون
كما ان القابل لا يكون فاعلا للاثار التى كان القابل قابلا لها لا يكون شرط تاثير الفاعل
اى ما يكون به يتم فاعلية الفاعل وتاثيره اى الذى بانضمامه يتم تاثير الفاعل هو وجود المعلول
والحاصل ما هو من قبيل الجزء الاخير للعلة التامة للاثر وانما قلنا ذلك لان دليلهم
كون القابل فاعلا جرى انضافه بل اجراه ههنا اظهر كيف لا والوجوب والامكان
اللذان تكونان لازمين للقبول والفعل على ما نظهر من كلامهم ودلالة تنافيهما على
تنافي الملزوم من ظاهر ثم نقول انه لا يحقق في الهيولى وان كانت مخصوصة الا القوة
والاستعداد والتهيؤ والامكان والقبول نظرا الى هذه الاحوال يستلزم ان لا يكون
شرط التاثير الذى به يتم وجود المعلول الذى كان اثرا ويحقق في هذا القابل ويقول
ايضا ما ذكره في شرطيه الهيولى لذلك المبدا اما ان يكون من قبيل الشرط الذى يقال في
الماهيه بشرط شي مثلا يقال الحيوان بشرط الناطق انسان اى الحيوان الناطق اى ذلك
المجموع عين الانسان ثم المؤثر هو مجموع الصورة والهيولى وهذا ما ذكره في قوله
بل نقول فليس كلاهما اخر واما ان يكون الشرط الذى يقال في مقام اخر ويتصور هذا

على نحوين احدهما ان يكون الهيولى بنفسها شرطا وجزء للعلة التامة وفيه ما سيأتي
في قوله بل نقول والثانى ان التقيد بالهيولى ان كان شرطا وجزءا وهذا مع استلزامه
لكون الهيولى شرطا ايضا يستلزم ان يكون المنوع والمحصل والمبدا الذى يترتب
عليه الاثار المختصه بلا انتظار امر اخر عرضا فقد انساق الشارح الى ابطاله بقوله
ويجب ان يكون صور الاعراض ايضا الخ وما ذكره بقوله بل نقول فيه ان الجسم الفلكي
المخالف بالنوع تشترك مع ساير الافلاك بل مع ساير الاجسام في الجسميه اى الصورة
الجسميه التى هى طبيعه نوعيه على ما تقرر عندهم بل في الجسم الذى كان معدودا
من اجناس الانسان وغيره من الاجسام والمؤثر في الجسم الفلكي ليس باعتبار هذا
الجنس وما يوجد منه هذا وهو مبدا الجنس بل باعتبار الفصل والمنوع ومبداهما
وعلى تقديره يلزم القول بالصورة النوعيه التى هى مبدا الفصل لا محاله وليس المراد
الا اثبات مبدا الفصل والمنوع بوجه ما قال الشارح ويجب ان يكون تلك الامور
مقارنة لها اى اذا ثبت ان لتلك الامور علة فنقول انها جواهر اذ لو كانت اعراضا
لامتنع ان يصير جزءا من الجواهر لامتناع كون العرض جزءا من الجوهر لكن اللازم باطل فانه
انه من مقومات الجسم اذ يمتنع ان يحصل الاجسام بدونها وفيه نظر لانا لا نسلم
ان امتناع الحصول يستلزم كونها جوهرا ولم لا يجوز ان يكون عرضا على انا بعد تسليمه
يمنع كون العرض جزءا من الجوهر كالجسم الذى يكون البياض جزءه وهو الجسم الابيض
قال الشارح ومما يوضح ذلك بقاءها في بعض الاجسام هذا الفرق غير تام لاختصا

بما يزول الاعراض عنه وهى العنصريات دون الفلكيات لامتناع زوال اعراضها
قال الشارح وليست الاستعدادات فلانها لا تبقى الا عند وجود الاجسام و
وجوب وجود العلة عند وجود المعلول واما المواد فلكونها قابلة وامتناع كون
القابل فاعلا فقد تعين من ذلك ان اختلاف تلك الاعراض انما تفتقر الى تلك المبادى من
حيث انها تجعل المبادى للاجسام محصله قال المحاكم والثانى باطل لان تلك الاثار
انفعاليه والانفعال لا يكون الا في الهيولى الخ قيل اقول فيه نظر اذ لا يلزم من كون
اثار الصورة النوعيه في الهيولى ان يكون الصوره متعلقة بالهيولى حالة فيها لجواز ان
يكون حالة في الصورة الجسميه او في الجسم المطلق المركب من الصورة الجسميه و
الهيولى ويكفى هذا الارتباط في كونها سببا للاثار المتحققة في الهيولى على انه لو اقتضى ذلك
كونها في الهيولى لزم حلولها في الصورة ايضا لانها تكون سببا للاثار المتحققة في
الصوره الجسميه كالمقدار والوضع والتحيز هذا ان اريد بالتعلق بالهيولى حلولها فيها
كما هو الظاهر وان اريد به ما يتناول حلولها فيما تقارنها وهو معنى كونها مادية
لا مجرده فلا يصح تقسيمه الى المقارن والمفارق ثم تقسيم المقارن الى المتعلق
بالهيولى والى غير المتعلق بها انتهى قال الشريف المحقق قدس سره على ما وقع عنه و
ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها الخ اى لا يوجد بدون الهيولى انتهى وذكر
المحقق الدوانى ونقسم المقارن بمعنى كونه ماديا الى المتعلق وغير المتعلق
بالمعنى الذى ذكرناه صحيح ولا غبار فيه كيف لا وليس معنى المقارن ما لا يوجد بدون

ما هو مقارن له حتى لا يصح التقسيم ويؤيده ان الصورة الجسميه المقارنة للهيولى
يمكن ان يقال فيها كما قالوه ويقع بحثنا اما بان لا يوجد بدون الهيولى اصلا او يوجد
وهذا ظاهر قال المحاكم لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الاثار انما يصدر من الاجسام
قيل هذا جواب بمنع الدليل الاول وفيه بحث اذ دعوى الضرورة في محل المنع وهل هذا الا كما
نحن نعلم بالضرورة ان الاثار الصادرة من زيد مثلا انما تصدر من بدن زيد لا من الجوهر
المفارق الذى يسمى نفسا نعم غاية الامر ان نسلم مبدا لا يكون مفارقا محضا كالعقل و
اما انه ليس مقارنا فغير ضرورى كيف وقد نقل ان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع
مبدا مفارقا تستند اليه اثاره الصادرة ظاهرا وذهب افلاطون على ما روى عنه
الشيخ المقتول الى ان لكل شيء جوهرا مفارقا مبدا الاثار انتهى وهذا كما ترى ان الحق
الحقيق بالتصديق ان المراد بكون هذه الاثار صادرة عن الاجسام كونها في انفسها
طالبة لها مشتاقة اليها شوقا طبيعيا وارادية وذلك حيث ان الطبيعيين يعنون
بالفاعل مبدا التحريك لا مبدا الوجود ومفيده مثل البارى الحق تعالى للعالم كما اشار اليه
الشيخ في الهيات الشفاء والحاصل انا نعلم ضرورة ان هذه الحالة في ذاتها مستدعية اليها
مع قطع النظر عن جميع الاغيار والاعتبارات الخارجة بمعنى استنادها الى ما هو
منها من الصورة النوعيه وليس المراد اثبات فاعليتها على ما في الفلسفة الاولى بل المراد
به اثباتها على ما عليه الطبيعيون وهو كونها مبدء الحركة والسكون بالذات فلذا
عبر عن فاعليتها له بالاستحقاق وقال الشارح الفاضل يعقوب اختصاص كل واحد من افرا

الاجسام بكل واحد من هذه الاحكام لايمكن ان يكون للجسميه العامة المشترك فيها
ولا للوازمها ولا للفاعل المباين فانه ان لم يكن الجسم المخصص بالصفة المعينة مستحقا
لتلك الصفة كان تخصيص الفاعل له بتلك الصفة دون ساير الصفات ودون ساير
الاجسام امرا ممكنا وقع لا عن سبب وذلك محال وان كان الجسم المعين مستحقا لتلك
الصفة وذلك الاستحقاق لايكون للجسميه المشترك فيها فلا بد وان يكون ذلك
لاجل صورة نوعيه مغايرة للصورة الجرميه وذلك هو المطلوب انتهى وهو صريح في المدعى
حيث عبر عن ذلك بالاستحقاق لا بالفاعل المفيد المعطي الذي هو المراد في الفلسفة
الاولى على ما نقله شيخ اتباع الرواقيين ومحيي مراسم الاشراقيين عن افلاطون من ان
المفيد للوجود والمعطي له وهو الفاعل الذي كان مرادا في الفلسفة الالهيه او المبدا
بمعنى الغايه ثم ان ما وقع عنه اولا بقوله هذا جواب بعض الدليل الى تسليم للاعتراض و
لا يخفى جواز ان يقال ان هذا بالحقيقه اثبات المقدمة الممنوعة والحاصل ان التميز
للمفارقة بهذه الخصوصيه التي بها تصدر هذه الاشياء الا ان يكون للاجسام في ذواتها
استحقاق قبول تلك الاثار وبهذا الاستحقاق ثبت المطلوب قال الحاكم لعل
تعلق الصورة بالهيولى يدل على استلزامها للهيولى لا بالعكس الخ قيل وذلك ان المتعلق اي
الحال لا يتحقق بدون المحل البته بخلاف العكس اقول يمكن الجواب بانه اذا ثبت تلك المقدمة
بكونها حالة في الهيولى لم يثبت امتناع خلو الهيولى عنها فلم يكن تلك المقدمة مستدركة
في بيان عدم خلو الهيولى عن الصورة الا انها ليست مستعملة في ذلك البيان انتهى وهذا كما ترى

ان من الجائز ان يقال كون المتعلق بمعنى الحال او مستلزما للحاليه اول بحث ذكره ثبت
بعد نفي ما ذكره في قوله اقول الخ لا يخفى ما فيه لابتنائه عليه ومن الاصحاب من قال رد
عليه ان اقتضاء الصور للامور الانفعاليه اللازمه يدل على تلازم الصوره والهيولى
اما استلزام الصورة للهيولى فهو ظاهر واما استلزام الهيولى لها فلان تلك
الاعراض الانفعاليه لازمة ولا يوجد الهيولى بدون واحد منها فلا يوجد بدون ما
بعضها انتهى وهذا ايضا كما ترى لانا سلمنا ان تلك الاعراض الانفعاليه لا يتحقق الا
فيما له قوة انفعال وتحقق الهيولى بدون الانفعال محال لا بدون الاعراض الانفعاليه
التي تحصل من الصور النوعيه التي لم تثبت بعد قال الحاكم لانم ان حصول الجوهر
يستحيل ان يتوقف على العرض الخ قيل اقول لا شك ان الاجسام اختلفت انواعا ما
مستندا الى تلك الاثار او مبادئها والاول باطل فتعين الثاني بيان بطلان الاول
ان الصورة وهي الحال الذي يقوم المحل بها والمراد بالمقوم ما يتناول المنوع
والوجود ليس منحصرا في الوجود لان العناصر الاربعة وكذا هيولياتها لم تحتج في
الوجود الى الصورة المعدنيه والنباتيه والحيوانيه بل الاحتياج انما هو في
تحصلها نوعا ما نوعيا مثلا فظهر ان كل حال يحتاج اليه المحل في صيرورته نوعا حقيقيا
يكون صورة انتهى وهذا كما ترى ان كون المقوم بحسب التنوع يستلزم جوهرية محل
كلام الا ان يقال انه لا يصح كون محصل النوع الجوهري عرضا لان تقومه اما بالجسم
وهو ظاهر البطلان واما بجزء اخر من قبيل قطع الخشب نظرا الى السرير فهو صحيح

لكن في المركب الصناعي لا المركب الحقيقي ضرورة ان الجسم النوعي يحل الى الجسم المطلق
وهذا المنوع والجسم المطلق الذي من الاجناس في نفسه منهم كما هو في شان
الاجناس في الجواهر والاعراض وتحصله لا يتم الا بهذا المنوع فكيف يكون موضوعا
لهذا العرض ومشخصا له لان الموضوع من المشخصات ويجب تقدم الموضوع
على العرض بحسب الوجود والتشخص وليس شان الجنس مع المنوع كذلك تقول وجه
اخر ان هذه الاثار انما تصدر عن الاجسام كما اشار اليه الحاكم بقوله نقول نحن نعلم
ان تلك الاثار الخ فمقتضى هذا العلم يلزم ان يكون مصدر هذه الاثار متحدا مع
الجسم ذاتا او وجودا حقيقة باعتبار ما لا الاتحاد بالعرض قال الحاكم يلزم
من جوهرية تلك المبادي ان يكون صورا وانما يلزم لو كانت حالة في الهيولى الخ
قيل اقول استدل على كونها متعلقة بالهيولى وهو بعينه معنى الحلول فيها فبقي في
احدى مقدمات دليله الا ان يقول انه لم يبين بعد ولعله اشار الى البحث الذي
اوردنا عليه هناك انتهى وهذا كما ترى ان معنى كونها متعلقة بالهيولى ليس معنى
الحلول وعلى ما اشار اليه الشريف قدس سره من وقوع هذا المعنى اي التعلق لا يلزم
الحلول كما عرفت ونظر الحاكم اليه وما اشار اليه صاحب القيل هناك يندفع بما بينا
ثم من الاصحاب من قال في دفع كلام الحاكم لا معنى للحلول الا الاختصاص الناعت فههنا
هو ان الحال نفسه يكون نعتا للمحل ضرورة ان الصورة الجسميه ليست نعتا للهيولى
بل معناه ان الصفات الحاصلة للحال حاصلة للمحل ولا شك ان الصورة النوعيه حالة

في الهيولى بهذا المعنى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعاليه كسهولة قبول الفصل
والوصل وغيرها انتهى وهذا كما ترى ان دعوى الضرورة في ان الصورة الجسميه ليست
نعتا للهيولى ممنوعة يكون بنفسها نعتا لها ولا منافاة بين جوهريتها وبين كونها نعتا
لها بحسب الخصوصيه وذلك بخلاف امر العرض فانه بهيئته ايضا نعت لموضوعه وما
ذكره بقوله انه لا شك في ان الصورة النوعيه حالة في الهيولى بهذا المعنى الى قوله
كسهولة الخ وهذا كما ترى ان سهولة قبول الفصل والوصل ليست من صفات الصورة
النوعيه حقيقة وان كانت معلولة لها ومقتضاها اللهم الا ان يقال السهولة حاصل
للصورة النوعيه بالعرض فتدبر قال الحاكم والحق ان اثبات الجوهريه ههنا ايضا مستند الى ذلك
الخ قيل اقول الشيخ اطلق لفظ الصورة على مبدء الاثار وهي الحال الجوهري فلا بد لتتميم كلامه
من التمسك بالمقامين الاخيرين حتى يثبت ما ادعاه فظهر ان اثبات الجوهريه ههنا
وكذا اثبات كونها متعلقة بالهيولى ليس مستدركا وهذا كما ترى يجوز ان يقال ان اثبات الصورة
النوعيه التي لها هذه الحالات لا يحتاج الى اثبات الحالات في هذه المرتبة وفي الهيولى
ايضا نقول مثل هذا غاية ما في الباب من خصوصيات اثباتها ببعض الدلايل استلزام
استلزامها للمحل ايضا مع ان تقومها بالحال وهو من الحالات اللازمة للهيولى لم يثبت
بهذا الدليل وهذا يقدح في اثبات الهيولى فكيف القول في الصورة النوعيه قال
الحاكم فالصورة النوعيه وان كان امرا واحدا بالذات الا انها متعددة بالجهات
تقتضي لكل جهة ما يناسبها الخ قيل اقول القائل ان يقول اذا جوز استناد اثار مختلفة

الى الصورة نوعيه واحده بجهات مختلفة فلم لا يجوز ان تكون تلك الاثار مستندة
الصورة الجسمية بجهات مختلفة وشرايط متعدده تحقق في كل جسم ما يناسب اثارها
فلم يحتج الى اثبات صورة النوعية انتهى وهذا كما ترى لان الجسمية المطلقة ليست مبدأ
لاثار معينه ما لم تخصص بعنصر من العناصر وهو مشروط بصورة نوعية بعينها والا
لم تخصص كما سيأتي في الشرح بقوله وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها
بالفلك هو هذه الصورة لا غير انتهى وذكر المحقق الشريف ههنا اي الجسمية المختصة
معلوله للصورة النوعيه انتهى ومن الظاهر عنهما اندفاع ما ذكره هذا القايل ايضا
كيف واختصاص الصورة الجسمية بكل جهة من الجهات وشرط من الشرايط من
قبل الصورة النوعية وايضا يمكن ان يدعى الضرورة بان صدور هذه الاثار عن الاجسام
كما اشار الحاكم اليه فيما سبق بقوله لانا نقول نحن نعلم بالضرورة الخ بما حاصله ان
الترطيب انما هو من الماء والاحتراق من النار نظرا الى ذاتيهما مع قطع النظر عن الامور
الخارجية ومن البين انه لا يصلح لذلك الجسمية المطلقة ولا الصورة الجسمية لاشتراكها
في جميع الاجسام وحده انضمام الجهات والاعتبارات لا تجديه نفعا ضرورة
ان الجهات والاعتبارات من الامور الخارجية ثم نقول بوجه اخر وان كان بظاهره لا ينطبق
على ما وقع عن الحاكم ولكن يناسب ما ذكره الشيخ والشارح مناسبة ما وهو ان يقال
انما وقع عن الشيخ بقوله وكيف هو لا بد من ان تكون مع صورة توجب الخ لبيان الحاجة
اثبات الصورة النوعية بل بوجه اما يظهر من قوله والهيولى فيه لا تخلو ايضا عن صورة

اخرى الخ بقرينة قوله وكيف الخ لانه لم يذكره في مقام الاستدلال ومن الظاهر انه ادعى
البداهة في اصل المراد من اثبات امر ثالث وهو الصورة النوعية وان كانت جوهريتها
ومقوميتها ليست بديهية والتعبير من عنوان الفصل بالتنبيه يدل عليه ودعوى
البداهة على ما ذكرناه ليس ببعيد كيف والاجسام المختلفة بالنوع يلزم لها من نوع
ومبدء متنوع فاندفع بهذا الوجه ما ذكره ايضا صاحب القيل بلا قيل قال الحاكم
الجواب انه اراد المغايرة بين الاعراض والصور مطلقا الخ قيل لا يخفى عليك ان حمل كلام الشارح
على هذا يحتاج الى تقدير بعض المقدمات التي لم يكن مذكورة ويمكن ان يقال اعاده هذا
الدعوى للرد على الاشراقيين القائلين بان المبدأ في الاجسام للاثار هي الاعراض انتهى و
هذا كما ترى انه من الجائز ان يقال ان بعض المقدمات مفهوم من قراين حالية ومقالية
وما وقع عن الشارح في الجواب كما سيأتي يؤيد هذا التوجيه وما وقع عنه بقوله ومما
يوضح الخ يدل عليه ومما ذكره بقوله من انه رد على الاشراقيين تامل كيف والاشراقيون
ذهبوا الى ان المبادي لهذه الاعراض كالسهولة وامثالها وغرض الشارح بيان مغايرتها
لتلك الاعراض على ما قال وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض الخ واما جوهريتها او
بطلان عرضيتها فمعلوم مما تقدم والوجه ما ظننته قال الحاكم وهذا توجيه ما ذكره
في الجواب الخ قيل اقول في هذا التوجيه نظر من وجوه اما اولا فلانه ذكر السيد السند
قدس سره بقوله لا يخفى ان تحقق المغايرة لا دخل له في هذا الفرق بل يكفي فيه ما ذكره في
ايضاحها اذا انضم اليه مقدمة اخرى وهي ان الصورة الفاسدة لا يعود عند زوال

ما تقتضي زوالها واما ثانيا فلانا لا نم انه لو لم يكن في الماء سبب لبرودته محفوظ الذات
لما عادت برودته لم لا يجوز ان تكون حصول البرودة لحدوث سببه لاستغراق انتفاء
المانع لا بد لنفي ذلك من دليل واما ثالثا فلانه لا يلزم من عدم عود الصورة عند زوال المزيل
الا عدم بقاء صورة اخرى لكون الصورة الزايلة مستندة اليها لا عدم استناد الصورة
الزايلة الى صورة اخرى لجواز استنادها الى صورة اخرى على سبيل الايجاب فيكون عدم كل
منها مستلزما لعدم الاخرى لا بد لنفي ذلك من دليل واما رابعا فلان مراد الشارح رحمه الله
لو كان الفرق بين الصور والاعراض في استناد الاعراض الى مبادئ في الاجسام وعدم
استناد الصورة اليها لكان بيان عدم استناد الصور الى صور اخرى كافيا فيه
ولم يحتج الى بيان ان استناد الاعراض الى مبادئ في الاجسام هنا لانه كان ثابتا بالدليلين
المذكورين فذكر ما يدل على استناد الاعراض الى المبادي بزعم انه وزعم الحاكم وعدم ذكر
ما يدل على عدم استناد الصور الى صور اخرى ذكر لما وجب تركه وترك لما وجب ذكره
كما لا يخفى والحق في التوجيه ان يقال ان الشارح رحمه الله لما قال ان الصورة تختلف
باعتبار اثارها فالمقتضيه لكيفيات مناسبة للكيف والمقتضيه للامكنة مناسبة
للاين دفعا للزوم حصول المتعدد من الواحد استشعر ان يقال ان اختلاف الصور
باختلاف الاعراض كما في ذلك فان الصور من حيث انها حاصلة في المكان غيرها من
حيث انها قابلة للسهولة قبول الاشكال فتعدد الاعراض بتعدد الجهات فلا حاجة
الى اثبات المناسبات والحيثيات المغايرة لتلك الاعراض فقال وتحقق كونها مغايرة

لتلك الاعراض الخ اي تحقق كون تلك المناسبات والحيثيات مغايرة لتلك الاعراض مع
ان كون الجسم بحيث يستحق اينا مثلا هو غير حصوله في المكان وتحقق انه لا نعني بالمناسبة
المذكوره الا هذه الحيثيه ومما يوضح ذلك بقاء تلك الحيثيات في بعض الاجسام مع
زوال الاعراض مثلا الجسم المرمي الى الهواء لا شك انه بحيث يستحق لمكانه الطبيعي مع انه
ليس بحاصل فيه وبالجملة هذا الكلام منه اشارة الى ان الجهات التي تصدر عن الواحد انما
مختلفة يجب ان تكون مغايرة لتلك الاثار كما لا يخفى على من تتبع كتب القوم انتهى وهذا
كما ترى ما يرد على ما ذكره اولا ان لتحقق المغايرة مدخلا في هذا الفرق والمراد من المغايرة
ما قاله الحاكم في الجواب ووجه ان لما ذكره الحاكم الشارح بقوله ان كون الجسم الخ
مدخلا في هذا الفرق هو ان هذه الجهة التي هي جهة الصورة يمكن استنادها الى الخارج
المفارق بان تعمل بهذه الجهة والحالة وان كان الايجاد اصلا لا صادرا عنه لا عن ذلك
المفارق كما يشعر به ما وقع عن الحاكم بقوله لانا نقول يدل على ذلك والتفرقة صحيحة غاية ما في
الباب بعض مقدمات الدليل مطوية ويظهر ذلك بالنظر الى القراين ومن ههنا يناسب هذا
التحقيق ويوضحه فلذا ما اورده الشريف المحقق قدس سره في قوله اقول اما ما ذكره بقوله و
اما ثانيا فبيان عود برودة الماء لا يكون الا بسبب في الماء لان هذه البرودة ليست الا من الماء
كما اشار اليه الحاكم فيما تقدم بان هذه الاثار انما تصدر عن الاجسام غاية ما في الباب انه عبر
عن الايضاح بهذه العبارة على ان المقدمات الظنية كافية للايضاح ولا يعتبر كونها برهانية
وفيما ذكره بقوله واما ثالثا فلانه لا يلزم من عدم عود الصورة الخ تامل لان الكلام في الصورة

التى كانت مبدأ بطريق الايجاب على هذا الفرض والتفرقة حاصلة بين هذه الصور والاعراض
فى الاستناد وعدمه ويؤيده ما وقع عن المحاكم عند شرح قول الشارح والجواب بقوله ولا
يلزم من ذلك الح على ان الصورة بالحقيقة هو المبدأ فلا استند الى الصورة اخرى فان
ما ذكره فى ترك ما وجب ذكره فيمكن ان يقال ان عدم العود فى الصورة المذكورة زوال
المزيل ظاهر بخلاف بقاء السبب المقتضى للبرودة وكونه محفوظ الذات فانه غير ظاهر
فلهذا ذكر هنا وترك ذلك على ان ما ذكره اقرب بالمراد فلهذا اكتفى بما هو المقصود من
الذات وامثال هذا يليق بالذكر والتركيب فى المقدمات الظنية كافيه وفى هذا المقام
والتوجيه الذى ذكره لكلام الشارح ما فى عنه ما وقع عن الشارح فيما سبق بقوله والجواب
عنه بما مر من مغايرة الاعراض ومباديها حيث انه على ما وجهه ذلك القائل لا ينطبق ما
وقع عن الشارح على ما نقول ان بيان كون الحيثيات مغايرة لتلك الاعراض وان
كان حقا لكن لا يلزم ذكره ههنا بل المراد اثبات الصور النوعية واستناد الاعراض اليها
فهو يصح على تقدير كون الحيثيات نفس تلك الاعراض فيكون ذكره ذكر ما لا يلزم ذكره
وعدم ذكر المغايرة على ما ذكره المحاكم ترك ما يلزم ذكره كما اشار اليه الشارح بقوله
والجواب قال المحاكم وجواب الشارح من وجهين احدهما انه سبق ما قوله
هذا الجواب نظر من وجهين احدهما ما ذكره الشارح فى نفى كون المفارق علة لاعراض
الجسم واثاره هو نسبته الى الاجسام على السواء لو تم لدل على انه ليس علة للصورة المعينة
فبناء على ما ذكره لا يمكن استناد تلك المبادى الى المفارق ويمكن ان يجاب عنه بان

هذا اشارة الى ما حققه الشارح ووجهه صاحب المحاكمات من بيان المغايرة بين
الصور النوعية والاعراض حيث قال فلولا ان فى الماء سببا للبرودة محفوظ الذات
لما عادت برودته بخلاف الصورة اذا زالت لا تعود عند زوال المزيل لا بد فى عودها
من وجود المقتضى فى الخارج واما ثانيا فلان بناء كلام الامام والشارح سيظهر
على ايراد دليل الشيخ على انه يستدل باختلاف الاثار على اختلاف المبادى ولو استند
اختلاف المبادى الى المفارق لكان مستندا الى اختلاف المفارق وذلك خلاف
مذهبهم اذ عندهم ان جميع الصور الحادثة مستندة الى العقل الفعال انتهى وهذا كما
ترى ان من الجائز ان يقال المراد بكون نسبة المفارق الى الاجسام على السواء فيما وقع عن
الشارح سابقا من ان هذه الاثار يلزم ان تكون عما يقارن من الجسم لا من المفارق
لانا نعلم ان هذه الاثار من المقارن نظرا الى ان المفارق ونسبة المفارق الى الاجسام
نظرا الى الاثار على السواء وبالجملة ان بطلان الصدور هذه الاثار عن المفارق كما يظهر مما
ذكره المحاكم بقوله لانا نعلم قطعا الح من دون الحاجة فى اثبات المراد على اثبات كون
النسبة على السواء مطلقا وما وقع عن الشارح فى الدليل فى شق ابطال المفارق بقوله
ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة طائفة الح يشعر به لا بابطال كون الهيولى او الصورة
مبدء لتلك الاثار والحاصل ان اللازم من وضع كون المبدأ مقارنا وان هذه الاثار
تصدر عن المقارن بدلا عنه وما ذكره ذلك القائل فى الجواب ليس بشىء لانه على تقدير
كونه اشارة الى ما وجهه صاحب المحاكمات به من بيان المغايرة اذا كان المذكور

فى الدليل تساوى نسبة المفارق مطلقا الى الاجسام ومع ذلك فلا تحدى هذه الاشارة
وما ذكره بقوله واما ثانيا الح يرد عليه انا لا نستدل على اختلاف هذه الاثار مطلقا على
اختلاف المبادى بل نستدل على اختلاف هذه الاثار الخاصة المستندة الى المفارق فى
الجسم على اختلاف المبادى ومن ذلك لا يلزم اختلاف المفارق على انه يمكن توجيه ما
وقع عن الشارحين على وجه لا توجد اختلاف المبادى فى الاستدلال فان كان لازما فتعين
ومن الاصحاب من اورد على ما ذكره المحاكم فى هذا المقام بقوله اقول ان كان قوله ما
بيناه اشارة الى توجيه قول الشارح وتحقيق كونها مغايرة على ما هو الظاهر فقد عرفت
ما فى بيانه وايضا اعتراض الامام ليس الا على الدليلين اللذين ذكرهما الشيخ فى بيان الفرق
بين الاعراض والمبادى فى استناد الاعراض الى المبادى وعدم استناد المبادى الى مباد اخرى
على وجه ليس فى كلام الشيخ منه عين ولا اثر لا يضر وهو بين وان كان اشارة الى ما ذكره
سابقا من انا نعلم بالضرورة ان تلك الاثار من الاجسام يمتنع استنادها الى المفارق فى
ضرورة امتناع استناد اثار الاجسام الى غيره بخلاف المبادى فانها تجوز استنادها
الى المفارق فهو مع انه غير صحيح فى نفسه وقد اشرنا اليه سابقا لا يصلح توجيها لكلام
الشارح لان الشارح تصدى لاثبات ان تلك الاثار ليست من المفارق حتى يلزم منه عدم
كونها من المفارق لصحة الدعوى وكونها منطبقة على كلام الشارح لكن لا يندفع
به الاعتراض هذا على تقدير تسليم ان تلك الاثار من الاجسام يمكن ان يقال لم لا يجوز ان
يكون نفس تلك الاثار من الصورة الجسمية ويكون اختلافها بحسب الاستعدادات

والاوضاع السابقة لا بد لنفى ذلك من الدليل وان كان اشارة الى الدليلين المذكورين فهو
ظاهر البطلان اذ ليس الكلام الا فيهما وان اراد معنى اخر فلتصور حتى يتكلم عليه انتهى و
هذا كما ترى انه يرد عليه ما قدمنا فى بيان المحاكم وفيما ذكره بقوله وايضا اعتراض الامام فى
تامل ضرورة ان مراد المحاكم هو ان الشارح حرر دليل الشيخ بهذا الطريق وما قاله الشيخ فى
تحقيق المغايرة ووجهه المحاكم بما ذكره مما يوضح ابطال كون المفارق علة للاثار وتحقيق
لما وقع عن الشارح فيما سبق ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة لها الح وما ذكره تفصيل
لما اجمله الشيخ والشيخ لم يشر الى بيان بعض الشقوق ومن جملتها ابطال كون الهيولى مبدءا
لتلك الاثار بل قول الشارح ويجب ان تكون الح وما ذكره فى التحقيق هذا لابطال بعض
الايرادات ولا يلزم على المستدل الاشارة الى دفع الاعتراضات مفصلا بل مجملا بل يكفى ان
يكون استدلاله على وجه لا ينافى ما يقال فى ابطال ما يرد عليه ثم ان ما ذكره بقوله فهو
مع انه غير صحيح فى نفسه الح يرد عليه ما اشرنا اليه سابقا وقوله لا يصلح توجيها لكلام
الشارح الح يرد عليه انه يصلح لتوجيه ما وقع عن الشارح بما ذكره كما تقدم وبالجملة ان
فيما وقع عنه بقوله ويجب ان تكون الح اشارة الى هذه الاثار من الاجسام والامور المقارنة
لها كما انه قال هذا موضوع من الامور الموضوعة المعروفة لكن لا نعلم ان هذا المقارن هو
الصورة الجسمية او الهيولى او شىء اخر وهو الصورة النوعية وما ذكره بقوله يمكن ان
يقال لم لا يجوز ان تكون نفس تلك الاثار الح مردود بان الجسم من حيث الذات مع قطع
النظر عن الامور الخارجية اللاحقة يكون مبدأ لمثل هذه الاثار وفى الجسم النارى وغيره

ايضا نقول مثل هذا وما وقع عن المحاكم فيما سبق من ان الاحتراق ليس الا من النار والترطب
انما هو من الماء الى غير ذلك انتهى يؤيد ما ذكرناه ومن ههنا لا يمكن ان يقال ان الصورة
الجسمية المشتركة مبدا لهذه الاثار اى البرودة والحرارة وغيرها قال المحاكم لما تبين ان
لاثار الاجسام وصفاتها مبادى بنوع الاجسام الخ قيل اقول لا يخفى على من له ادنى فطانة
ان هذا التوجيه سمج غاية السماجة اذ ليس في كلام الشارح ما ذكره من ان تلك المبادى
ينصف بسائر الاحوال المذكورة فظهر ان قوله وسائر الاحوال المذكورة عطف على قوله
تلك المبادى ولا يمكن حمله على ما حمله الاستعداد شيئين في كلامه من غير قرينة عليه اصلا
وايضا قول الشارح وصدور الاعراض المذكورة صريح في امتناع كون الهيولى مبدا السرالا
لانها لا يمكن ان تكون فاعلا وقابلا للاعراض لا لان تلك الاحوال لا يمكن ان تحصل للهيولى
وحمل الصدور على الحصول والاعراض على الاحوال تكلف تام ونحن نوجه كلام الشارح
بتوفيق الله تعالى بوجه لا يرد عليه شيء من هذه الايرادات فنقول قوله ما مر من بيان مغايرة
الاعراض ومباديها اشارة الى ما ذكره من ان هذه المبادى منوعة للاجسام وما وقع
عنه بقوله وسائر الاحوال المذكورة اشارة الى ما ذكره من لزوم الاحوال المذكورة من قوله
قبول الاشكال وغيره فحاصل كلامه انه لما ثبت ان الاعراض ليست واجبة لذاتها فلا بد
لها من علل مغايرة لها لكون تلك الاعراض صادرة عنها وقد عرفت ان تلك المبادى
يجب ان تكون منوعة للاجسام وتلك الاعراض والاحوال غير منفكة عنها ثبت ان مبادى
الاجسام لا يجوز ان تكون هي الاستعدادات ولا المواد اما الاستعدادات فلانها

ليست منوعة للاجسام غير منفكة عنها فيجب ان يكون ما هو مبدا ايضا لازما من
ان مبدء اللازم لا يجوز ان يكون مفارقا والا لزم تخلف المعلول عن علته ولا شك ان
الاستعدادات غير لازمة واما المواد فلانها لا يمكن ان تكون فاعلة وقابلة لشيء واحد و
الحاصل ان الجسم لا ينفك عن المبادى المنوعة وعن صفات هذه المبادى اى يلزم
ان يكون مباديها بهذا النحو وما ذكره المحاكم حاصل كلام الشارح وتوضيح مراده وتفصيل
مرامه وعلى ما وجهنا كلامه يمكن ان يكون ما وقع عنه بقوله وسائر الاحوال المذكورة
معطوفا على تلك المبادى وكونها كذا وكذا فلا نسلم ما ذكره المحاكم وما ذكره بقوله وانه
قول الشارح الخ مردود لان المحاكم لا يأبى عن ذلك قال المحاكم وصدور الاعراض المذكورة
الى الاستدلال على انها ليست موادا لان المادة لا تكون فاعلة الخ قيل اقول فيه نظر لان الامام
لم يجعل صدور الاعراض المذكورة منسوبا الى المادة حتى يرد عليه ان المادة لا يكون فاعلة
بل مراده كما ينادى عليه كلامه كما جعلتم المادة في الفلك مخصصة للصورة النوعية الصادرة
دون غيرها فقولوا لم لا يجوز ان يكون المادة الفلكية لا تقبل الا الاعراض المخصوصة
الفائضة منه عليها مع ان يكون فاعل الاعراض هو المفارق لا المادة وكذا نفى كونها
استعدادات بناء على انها لا بد ان يكون مخصصة للجسم منوعة له والاستعدادات
ليس من شانها ذلك لا يخلو عن خدش اذ ليست تلك المقدمات مذكورة في كلام
الشيخ انتهى وهذا كما ترى يمكن ان يقال ان في هذا الجواب ضعفا ولا كون المبادى منوعة
اى لا ينفك الجسم عن المبادى التى كانت كذا وكذا على ما فصله المحاكم فيلزم من ذلك وجود

المبادى المفارقة بحث الامام على وفق ما فهمه صاحب هذا القيل وان كان بعض ما وقع
من العبارة يؤيد بظاهره ما فهمه هذا القائل ولكن يندفع بما علم من عدم انفكاك الجسم عن
المبدا المفارق وبعد وضع ذلك لا وجه لهذا الايراد اصلا فان الامام اذا نسب الاحوال المذكورة
الى المادة فهو مندفع بما ذكره المحاكم في توجيه ما وقع عن الشارح ثم ان ما ذكره في الاستعدادات
وعدم كون المقدمات مذكورة في كلام الشيخ ان اراد بها المقدمات التى اشار اليها
المعترض في الاعتراض والمجيب في الجواب فهو مسلم وان اراد بها المقدمات التى ثبت
بها المنوع فهو غير مسلم كيف لا وهي مذكورة فيما وقع عن الشيخ بحسب الكناية بقوله
كيف لا ومبدا اثر للاثار المختصة بالاجسام النوعية حيث انها قرينة داله على النوع فتدبر
قال الشارح ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصورة الخ حاصله ان الفلك اعراضه
لا يزول وكل جسم كذلك فهو غير محتاج فيها الى هذه الصورة وقوله لكانت لازمة
ايضا الخ اشارة الى ان لزوم الاثار والعوارض لشيء ما يستلزم لزوم مباديها من الصورة
النوعية فيلزم من ذلك ان يكون تلك الصورة لازمة للجسمية اما بذاتها او ما
بوسط والوسط منحصر في الامور الثلثة المذكورة قال الشارح والجواب ان استلزام
الجسمية المطلقة لهذه الصورة الخ طريق توجيه ذلك ان يقال ان اريد بلزومها
للجسمية لزومها المطلق الجسمية او الجسمية الفلكية الاول ممنوع لما قلتم وكذلك
الثانى اذ تلك الجسمية محتاجة في خصوصيتها الى تلك الصورة فلو كانت الصورة لازمة
كانت متأخرة عنها محتاجة اليها ويلزم الدور لاحتياج كل منهما الى الاخر وذلك

ظاهر بل يكون ملزومة للجسمية وح يكون الحصر ممنوعا قال الشارح فاذن القول
بلزوم هذه الصورة للجسمية غير معقول وذلك حيث انه لما فرض ان خصوصية
الجسمية من تلقاء الصورة النوعية لا يصح ان يقال بلزومها للجسمية لان اللزوم تابع
العلة لا المعلول وقد سلمتم انا لا نم ان الصورة سبب الاختصاص بل السبب هو الهيولى
الفلكية المخالفة بالنوع لبواقى الهيوليات الفلكية ولا يخفى ان المادة سببا فاعليا لا
قابليا والا لاجتمع فيه الفعل والقبول والكلام فيه والقول بجواز استناد تلك الخصوصية
الى الصورة الجسمية بخصوصية محلها من الهيولى الفلكية غير سديد كما لا يخفى قال
المحاكم بعد تمهيد المقدمة ان مراده من سقوط القسمة لو كان سقوط نفس القسمة على ما
هو الظاهر من كلامه فهو بين البطلان ومن الظاهر انه يتوجه اليه انه لو كان لزوم
الجسمية لصورة الفلك كان هذا اللزوم اما للجسمية او للحال فيها او للمحل او لغيرهما
فان هذا ترديد في اللازم كان ذلك ترديد في الملزوم انتهى ولا يخفى ان اللزوم اى عدم الانفكاك
لا يصح استناده الى ذات اللازم وان صح ان يقال ان اللازم يلزمه ان يكون لازما على
معنى انه متى كان الشيء لازما يلزم كونه لازما وهكذا الى حيث ينقطع بانقطاع الاعتبار
ومن ههنا ظهر ان ما قاله الشارح المحقق حقيق بالتصديق قال المحاكم ولعله هو المراد
من قوله وسائر الاحوال المذكورة الخ قيل اقول كونها متعلقة بالمادة ايضا مراد حصول متعلقه
المقصود منه ايضا فلا استدراك اذ لا استدراك على من استدل على مطلوبه بدليلين
انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال غرض المحاكم ان ما وقع عن الشارح بقوله وصدور

الاعراض المذكوره اشارة الى نفى كون المواد مبادى ونظاهر هذه العباره دلالة على
ان المراد من قولهم وساير الاحوال المذكوره هو هذا وان كان مبنى الاستدلال ودفع
الاشكال فى ابطال كون الماده مبدا على الصدور كما اشار اليه الشارح بقوله وصدور
الاعراض المذكوره فى هذا الوجه احد باقى الاحوال مستدرك قال الحاكم وعندى ان
هذا السوال غير وارد على ماذكره الشيخ وسبق توجيهه قيل اقول فيه نظر لانه لو لم يتعلق في
الدليل ان تلك الاثار والاعراض مختلفه بل فرض انها متشابهه لم يثبت الاحتياج الى
صوره نوعيه مغايره للجسميه اذ ح لم يثبت كون ذلك المبدا غير الصوره الجسميه و
كانه ذهل عن قول الشارح ولا يمكن ان نقتضيها الجرميه المتشابهه فى جميع الاجسام
لكونها مختلفه وكذا عن قول الشيخ وكل ذلك غير مقتضى الجرميه العامه المشترك فيها
بل لا يبعد ان يقال خلاصه ايراد الامام وارد على هذا التوجيه ايضا سيقرر الشارح حيث
استدل بمجرد ثبوت تلك الاحوال للجسم على ان لها مبدا فى الجسم فنقول لو كان كذلك
لزم ان يكون ثبوت ذلك المبدا للجسم مستندا الى امر اخر موجود فى الجسم حينئذ
لا بد فى الجواب من التحقيق الذى ذكره الشيخ فى بيان المغايره على ما وجهه صاحب المحاكمات
ونقلنا انفا انتهى وهذا كما ترى يجوز ان يقال ان اراد الحاكم من ان للاجسام اثارا
ان لهذا الجسم اثرا مخصوصا لا يصدر الا عنه و لذلك الجسم ايضا كذلك ومن ههنا
ثبت المبدا الذى هو غير الصورة الجسميه المشتركه والهيولى واختلاف الاثار لم يوجد
فى الاستدلال وان كان لازما وعلى تقدير اخذه فيه بما قررنا لا يلزم كون هذا الاختلاف للاثار

لاختلاف المبادى بل الثابت ان للاثار المختلفه مبادى وان كان بعد ثبوت المبادى
يلزم اختلافها لكن الاستدلال لا يحتاج الى اخذ هذا الاختلاف وما وقع عن الشيخ
والشارح لا يدل عليه وما ذكره بقوله لا يبعد الخ مندفع بان الدليل ليس مجرد الثبوت
كما اشار اليه الحاكم فى فواتح هذا الفصل بقوله فى مبادى الاثار المختلفه المختصه بنوع
نوع انتهى وما وقع عنه بقوله لانا نقول نحن نعلم بالضروره ان تلك الاثار انما تصدر
من الاجسام الخ فالاستدلال بثبوت الاثار من حيث هى اثار مختصه على ان لها مبدأ
فى الجسم ومن ههنا لا يلزم ان يكون ثبوت المبدأ مستندا الى امر اخر موجود فى الجسم
وهو ظاهر ويمكن توجيه ما وقع عن الشارح بحمله على ان الحاكم بصدد توجيه البحث فى
المقام ولا يلزم ما ذكره الشيخ على توجيهه ولا يلزم كلام الشارح ايضا كما اشار اليه
بقوله على ما ذكره الشيخ وسبق توجيهه فتدبر فيه قال الحاكم وذلك لان تلك
الكيفيه لازمه الخ هل اقول هذا الكلام من الامام يدل على ان مراده لزوم تلك الكيفيات
للجسم الفلكى لا للصورة الموجوده فيه وح لم تسقط القسمه المذكوره لان بيانها
ليس على ان تلك الكيفيات لازمه للصورة الجسميه حتى يرد انه باطل بل على ان
لزومها النفس الجسم الفلكى وح نقول الجسم الفلكى بسبب اشتماله على الهيولى المختصه
به ليس مشتركا بين ساير الاجسام وليس اختصاصه بسبب الصورة النوعيه ايضا انتهى
وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال ان مراد الشارح باسقاط القسمه المذكوره
القسمه التى يظهر مما قاله الامام حيث تصدى للقسمة بين الصورة النوعيه والجسميه والفلك

ان يقال ليس المراد بتسليم الدليل فى صورة المعارضه الاذعان والتصديق بمقدماته
بل عدم التعرض له والسكوت عنه وح ظهر انه لا يلزم من تسليم الدليل بهذا المعنى تسليم
المدلول والاذعان به انتهى ولا يخفى ان ما ذكره القائل بقوله بل الحق فى الجواب الخ لا ينافى
عنه ما قاله الحاكم وارجاع المعارضه الى النقض بسبب انه لم يسلم مقدمات الدليل ح و
لم يصدق بها فلهذا ترجع المعارضه الى النقض الذى يرجع الى عدم تسليم الدليل فلم
تصر المعارضه راجعا الى المنع بعدما التسليم على ما ذكره الحاكم ح وبالجملة ان غرض الحاكم
ان فى المعارضه لا يلزم الاذعان بمقدمات الدليل الاول كما يدل عليه قوله على ان فى
مقدمات دليل المدعى مقدمه قال الحاكم وتقريره ان الدليل على اثبات الصوره النوعيه
فى الفلك الخ قال المحقق الشريف فى اواخر الحاشيه المكتوبه على ما وقع عن الحاكم بعد ما اعترض
على نفسه من قبل الحاكم فى دفع ما اورده عليه بقوله قلنا هذا ايضا منظور فيه اذ لا
يلزم من ورود مناقضه لا على التعيين اسفاء مقدمه الخ هل ان اراد بقوله لا يلزم من ورود
مناقضه لا على التعيين اسفاء مقدمه من المقدمات جزما انه لا يلزم اسفاء مقدمه
معينه جزما فهو مسلم لكن هذا غير مضر واللازم فى المناقضه هو الجزم باسفاء مقدمة
من المقدمات اصلا فهو ظاهر البطلان اذ الجزم بورود مناقضه لا على التعيين مستلزم
للجزم باسفاء مقدمه لا على التعيين بل نفسه فتامل يعرف وايضا قال السيد فى هذا المقام
ان المعارض مدعى لبطلان المدعى ومتصدى لاثباته كذلك الناقض اجمالا يدعى فساد
الدليل ويتعرض لبيانه فلذلك يتوجه المنع فى جواب النقض فليس لاحدهما ان يقول لم لا يجوز

بل هو حق للناقض وقد حمل كلام الامام على النقض الاجمالى وسلم انه ذكر فيه ما معناه لم لا يجوز
فتامل اقول ليس وظيفة الناقض المنع بان يمنع مقدمه ويقول لم لا يجوز ان يكون كذا واما
لزوم المنع فلانه انه ليس وظيفته وعلى توجيه الحاكم كلام الامام مشتمل على لزوم المنع لا على المنع
نفسه وبينهما فرقان فافهم فانه لا يخلو عن دقة انتهى وهذا كما ترى انه لا يلزم الجزم بورود مناقضه
على الدليل لا على التعيين الجزم باسفاء مقدمه كذلك والسر فى ذلك ان المعتبر فى المناقضه احتمال
بطلان مقدمة من مقدمات الاستدلال كما يدل عليه ما يقع عن المانع بقوله لم لا يجوز و
امثاله والجزم بجواز اسفاء مقدمه لا على التعيين كيف والجزم بجواز الوجود والعدم لا
يلزم الجزم بالوجود والعدم كما يظهر من كلام المحقق الشريف ثم ان ما ذكره بقوله اقول ليس
وظيفة الناقض الخ انت خبير بجواز ان يقال كلام الامام على ما وجهه الحاكم مشتمل على المنع و ما
يودى معناه مثل لم لا يجوز حيث قال فى اثناء توجيهه فلم لا يجوز ان يكون لزوم الكيفية الخ وفيكون
لزوم الكيفيه للمادة فتدبر قال الحاكم فهو غير معقول لان القابل لا يكون فاعلا الخ اقول الظاهر
ان الامام جعل مخصصا ومرجحا لتلك الكيفيات للفلك فليس غرضه انها فاعل حتى يرد عليه
القابل لا يكون فاعلا ولو سلم انه جعلها فاعلا فانما يلزم منه كونها فاعلا للزوم لا النفس
الاعراض والقابل انما لم يكن فاعلا لما يقبله على ما صرح به الشارح لا لانه ليس فاعلا للشى اصلا
انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال ان المراد ان هذه الاعراض امور مختلفه غير واجبة اللزوم
فى انها يجب الى الحرمانظهر مما ذكره الشارح فالمراد اثبات الفاعل فى الاجسام لهذه الاثار
ومبنى الاستدلال فى اثبات الصوره النوعيه على ذلك وبناء على هذا يلزم ان اخذ الامام السبب

ثم الظاهر ان مراده بالجسمية هو الصورة الجسمية كما يظهر من كلامه سيما ما وقع
بقوله واما ان كانت لازمة فذلك اللزوم اما لنفس الجسمية او لما يكون حالا فيها او
لما يكون محلا او لما لا يكون لا حالا فيها ولا محلا لها والاول باطل لان الجسمية ان كانت
امرا مشتركا فيها بين الاجسام كلها وان لم تكن الجسمية مشتركا فيها فقد سقط اصل الحجج
انتهى واما القول بانه قال بلزوم الكيفية الفلك لا ينافي سقوط القسم والامام قال
ببقاء كون لزوم الكيفية لما يكون محلا وصرح به ويرد عليه ما ذكره الشارح بقوله
اما استنادها الى المحل على ما ذكره الخ فافهم وتعرض صاحب المقرر حيث قال وح يقول
الجسم الخ كما ترى وكلام الشيخ على ما ذكره الامام متدبر **قال** الشارح ومنها المعارضة
اولا بان هذه الصورة محتاجة الى الجسمية اي لو صح القول بهذه الصورة لزم الدور لانها محتاجة
الى الجسمية لانها اما حالة فيها او في الهيولى بشرط حلول الجسمية فيها وح اما ان تحتاج
الجسمية اليها اولا والثاني باطل لاستلزامه ان لا يكون الصورة مقومة للجسمية وح لا يكون
صورة فتعين الاول ويلزم المدعى وجوابه انا نختار الثاني ونمنع كونها غير صورة فانها مقومة له
لماهية الهيولى وماهيتها مقومة لوجود الصورة فلا دور وتحقيقه يجي **قال** الشارح
بل من شرطها ان تقوم الهيولى قيل ان الصورة هي الحال الذي يتقوم المحل بها والمراد بالمتقوم
ما يتناول التنوع والوجود ولا يحصر في الوجود لان العناصر الاربعة وكذا هيولياتها
لم يحتج في الوجود الى الصورة المعدنية والنباتية والحيوانية بل الاحتياج انما هو في تحصيلها
نوعا ما نوعيا مثلا فظهر ان كل حال يحتاج اليه المحل في صيرورته نوعا حقيقيا يكون صورة

كانت الصورة الفلكية لازمة لها مشتركا فيها بين الاجسام م

قال الحاكم ولو كان معارضة فالمعارض معلل فكيف يقول لم لا يجوز قيل اقول المعارضة هي
ايراد الدليل على نفي ما ادعاه المستدل ولا شك ان الدليلين اذا تعارضا فالجزم بمقتضى احدهما
دون الاخر ليس اولى من العكس بل يكون كل من المدعى ونقيضه في بقعة الامكان بعد فلا
يكون فائدة المعارضة بالحقيقة الا اسقاط الدليل المذكور على اصل المدعى لا الجزم بنقيضه
واذا عرفت هذا فنقول ما ذكره الامام معارضة يكن لما كان بعض المقدمات مشتركا
بينه وبين المستدل سنبه في اثناء الحجة على ان منعها غير مضر لحصول الفائدة التي كانت
مترتبة عليها وهي اسقاط الدليل وبقاء المدعى في بقعة الامكان فاحفظ هذا فانه احسن
ما يمكن ان يقال في هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام انتهى وهذا كما ترى لان المعارضة
طريقها ان يقال ما ذكرتم من الاستدلال وان دل على ثبوت المدلول ولكن عندنا ما ينفيه
ومن الظاهر ان المعارض بما هو معارض مستدل فلا يليق به ان يقول لم لا يجوز وان كانت
فائدة المعارضة وثمرتها بالحقيقة اسقاط الدليل الا انه بما هو معارض مستدل **قال**
الحاكم وهذا الشيء يشبه لان المعارضة لو قامت الخ قيل اقول فيه بحث لان هذا القائل حمل التسليم
في المعارضة على معناه الظاهر وهو الاذعان بالدليل والتصديق بمقدماته على ما يشاهد دي
كلامه وح ارجاع المعارضة الى النقض لا فائدة فيه لانه ح تصير المعارضة راجعا الى المنع بعد
التسليم بل الحق في الجواب ان يقال ليس المراد بتسليم الدليل في صورة المعارضة الاذعان
والتصديق بمقدماته بل عدم التعرض له والسكوت عنه وح ظهر انه لا يلزم من تسليم الدليل
بهذا المعنى تسليم المدلول والاذعان به انتهى ولا يخفى ان ما ذكره القائل بقوله بل الحق في الجواب

فاعلا وما ذكره بقوله ولو سلم الخ مردود كيف والبحث في قابل نفس هذه الاعراض
فعلى تقدير كون الهيولى فاعلة اللزوم لا ينافي فاعلية الصور لنفس هذه الاعراض وان كانت
الهيولى محلا لها على ان الظاهر ان الهيولى لا يمكن ان تكون فاعلا لشيء ما اصلا كما يفهم من
كلام الامام في المباحث المشرقية حيث قال فيها وايضا انه لا يعقل من الهيولى الا انه
جوهر قابل ومن هنا ظهر ما صرح به الشارح في الفاعل والقابل مطلقا ولا دلالة له على
انها يمكن ان تكون فاعلا لشيء ما على ان ما هو الشارح بصدده من علية الصور للاعراض
لا يحتاج الى نفي الفاعلية عن الهيولى مطلقا من دون لزوم التنافي بين كلامي الشارح على
ما نقول اللزوم ايضا حاصل في الهيولى وهي محل قابل وعلى تقدير كونها حاملة الكيفية والصورة
لا ينافي كون الهيولى قابلة له ولو بالواسطة على انا نقول اشار الامام في المباحث المشرقية الى انها
الاجماع المنعقد بين الحكماء على ان الصور ليست مبدأ للقبول والامكان وكذلك
قال الشارح فيما سيأتي بقوله الثاني ان ذات الهيولى هو حقيقة القابلية والاستعداد
فكيف تصير علة فاعلة للشخص انتهى وهو صريح في المدعى **قال** الحاكم وفيه نظر لانا نقول
ان الصورة النوعية سبب لاختصاص الجسمية الخ قيل اقول الشارح المحقق حمل اللازم في
كلام الامام على الخارج الذي يمتنع انفكاكه لانه المتبادر في عرفهم عند اطلاق اللازم و
حاصل جوابه ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور ممنوع كيف وهو غير معقول
لان الجسمية مشتركة بين الاجسام وكذا الجسمية المختصة بالفلك لهذه الصور ممنوع
كيف لا وسبب اختصاصها بالفلك هذه الصورة اي الجسم المخصص هو الجسمية مع هذه

الصورة المنوعة لها وهذا مثل ما يقال ان امتياز زيد المتشخص عن سائر افراد الانسان
بالتشخص اي ما به التشخص اي المميز هو نفس الشخص واذا كان ما به الاختصاص هو هذه الصور
فيكون الصور المذكورة داخلة في الجسمية المختصة فلا يكون لازمة بالمعنى الذي ذكرناه وانما
لم يحمل اللازم على ما يمتنع انفكاكه عن الشيء سواء كان داخلا او خارجا والجسمية على الجسمية المطلقة
كما ذهب اليه الحاكم لانه لو حمل على هذا لكان الدليل المذكور مدخولا من وجوه اما اولا
فلانه لا يلزم من كون الجسمية المطلقة منشأ اللزوم ان يكون هذه الصور مشتركة بين الاجسام
وانما يلزم هذا لو كانت الجسمية علة للزومها لنفسها ولا يلزم منه اشتراك الاجسام
كلها في هذه الحال لان الصور التي هي مقتضية لها وانما يلزم ذلك لو كان مقتضيا للزوم
تلك الصور الجسمية المطلقة واما ثانيا فلانه لا يلزم من كون اللزوم مستندا الى المفارق
الترجيح بلا مرجح اذ لا يمكن ان يقال اختصاص الصور بهذه الجسمية المختصة دون غيرها مع
ان نسبة المفارق الى جميع الاشياء على السوية ترجيح بلا مرجح لان اختصاص الجسمية بهذه الا
هذه الاخرى لا يمكن ان يقال اختصاص هذا الفرد من الانسان مثلا بهذا التشخص دون
ذلك ترجيح بلا مرجح لان هذا الفرد هو ما يكون له هذا التشخص اي لا يتصور حصول
هذا التشخص لغير هذا الفرد من الانسان اذ لا معنى لهذا الانسان الا الماهية المتشخصة بهذا
التشخص واما رابعا فلان كون لزوم الجزء للكل لكونه جزءا له بين فلا مجال لتلك الاحتمالات
التي ذكرها الامام والحاصل ان المراد من لزوم الصورة للجسمية ما يمكن ان يكون علة لامتناع انفكاكها
عنها وخروجها عنها معه والمراد بالجسمية ما يمكن ان تكون هي الجسمية المطلقة او الجسمية

المختصه والشارح الجليل منع لزوم الصورة للجسمية المطلقة واسنده بابهم معنى اللزوم
ومنع لزومها للجسميه المختصه بالمعنى الثانى ولم يلتفت الى لزومها للجسمية المختصه
باحد قسمى المعنى الاول وهو ان يكون داخلا فيها غير منفك عنها لان الدليل غير منطبق
على نفيه كما عرفت فان قلت لو كان الشارح حمل اللازم فى البحث على ما ذكر فكيف قال
بل الواجب ان يعكس ويقال الجسميه لازم لصورة الفلك قلنا ليس مراده بالجسمية
المختص على ما زعم الحاكم بل الجسمية المطلقة ولا شك ان الجسمية المطلقة لازمة للصورة الفلكية
بالمعنى الذى ذكرناه على انه يمكن ان يقال الجسمية المختصة ايضا لازمة للصورة بهذا المعنى لانها
خارجة عنها غير داخلة فيها فتامل انتهى وهذا كما ترى حيث ان الصورة النوعية لما كانت داخلة
فى الجسمية المختصة اى الصورة الجسمية المختصة والا لزم دخول الهيولى فيها ايضا لان لها
مدخلا فى تشخص الصورة الجسمية المختصه فيلزم تركبها من امور ثلثة الهيولى والصورة
النوعيه ونفسها وهذا كما ترى على ان الشارح يذكر فى بحث تشخص الصورة بالهيولى
وبالعكس على ما سياتى ما يدل على ان المشخصات وما به التشخص هى الاعراض المكتنفة
بها كالوضع والاين ومتى وامثالها ومن الظاهر ان الصورة النوعية ليست منها
فلا يصح ان يكون داخلة فى الصورة الجسميه المختصه على ان التحقيق عند المحققين ان
الطبيعة الكلية الصورة الجسمية متحد مع الصورة المختصة المتشخصة فى الاعيان على ما
عليه امر ساير الانواع نظرا الى ما تحتها من الافراد فكما لا تدخل الصورة النوعية فى الجسميه
المطلقة كذلك لا تدخل فى الصورة المختصة ايضا فكانت خارجة عنها فيصح ان يكون لازمة

لها بهذا المعنى ثم لا يخفى ان بناء على المعنى الثانى للزوم ايضا لا ينطبق الدليل على نفيه كما
ذكره صاحب المحاكمات الاول والثانى وهو جار ههنا ايضا فكان الدليل مدخولا وبما ذكره
فى الثالث والرابع ايضا تامل ثم ان حمل كلام الشارح على ما ذكره بعيد كما يظهر من قوله لان
سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصورة لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصورة
للجسميه غير معقول انتهى بل التحقيق ما حققه الشريف المحقق من ان مراد الشارح
ان الجسميه المخصوصه معلوله للصورة النوعية فهى متقدمة عليها فكيف يكون لازمة
لها وان الشارح فى الجواب على اعتبار اللزوم بمعنى الصدور وكان نظر الى ان البحث فى صدد
الاعراض ولزومها عن الصورة لا فى لزومها واختصاصها بها وح تبطل مقدمة من مقدمات
المعارضه ويندفع ما اشار اليه من المناقضات هذا ما حققه الشريف فتدبر قال
الحاكم وفيه نظر لانا نقول هب ان الصورة النوعية الخ من الجائز ان يكون ما وقع عنه بقوله
هب من المنع اشارة الى اختصاص الجسميه الفلكيه لاجل المفارق وهذا لا يكون من
قبيل استناد الاعراض واختصاص الصورة الجسميه واستنادها يجوز ان يكون
من قبيل اختصاص الصورة النوعيه واستنادها يختص بسبب المفارق ويستند اليه
الحاكم لجواز لزوم الصورة وعدمها معا على ذلك التقدير الخ قيل اقول هذا
اى كون الشئ الواحد ولو كان محالا مستلزما للنقيضين مع انه خلاف ما حققه فى شرح
المطالع غير مطابق للواقع بوجهين احدهما ان من المعلوم بالضرورة انه لا يتصور علاقة
الشئ بالنقيضين واما ثانيا استلزام الشئ لاحد النقيضين ملزوم لمنافاته للاخر ومنافاته

له ملزوم لعدم استلزامه لكل منهما وعدم استلزامه لا يجب بهذا التقدير الا فى نفس
الامر لان الملزوم وهو المحال المفروض وان لم يكن محققا فى نفس الامر لكن استلزامه للنقيضين
فرضا انه فى نفس الامر وبهذا الاغماض نقول لمنع امكان الصورة النوعيه للفلك امكانا
ذاتيا بعيد عن الانصاف انتهى وهذا كما ترى ان ما وقع عنه يدل على ان مقدم القضيه
اللزوميه يستحيل ان يكون منافيا لما هو تاليها والا لزم اجتماع المتنافيين فيصح الانفكاك
بينهما والملازمه ممتنعه وتنافى اللوازم دليل على تنافى الملزومات فلو كان بينهما منافاة
لزم اجتماع المتناقضين فى نفس الامر وايضا ذكر انه يجوز لزوم المحال للمحال لا لاستلزام ان
كل محال فرض يلزم كل محال فرض بل اذا كان بين المحالين علاقة يقتضى تحقق احدهما الاخر لو
بينهما لزوم والافلا ومن الظاهر ان ما ذكره اولا وثانيا لا يدل على ان الشئ الواحد
لو كان محالا يستلزم النقيضين ومن الظاهر انه لا يلزم منه اجتماع المتنافيين كما يلزم من
كون المقدم منافيا للتالى وبشير الى وجهه ثم ان من الجائز ان يقال ان للشئ المحال علاقة
بالنقيضين وهو مثل النقيضين المجتمعين واجتماع النقيضين على الخلاف المراد ان
نظرا الى النقيضين والحاكم لم يدع نفيه الا فى بعض الاشياء على ما قال فى تقدير زوجيه
الخمسه ليس بينها وبين النقيضين اى كونها عددا وعدم كونها عددا علاقة بسببها
يقتضيهما ومن ههنا لا يلزم ابطال هذا فى جميع المواد بل يمكن ان يكون فى بعض المواد علاقة
وفى بعضها لا كما كان فى المواد المحققه هكذا واما ما ذكره بقوله واما ثانيا الخ فهو لازم
ما نقلنا عن الحاكم اولا وثانيا وعلى تقدير تسليمه نقول لا نم ان استلزام الشئ لاحد النقيضين

ملزوم لمنافاته للاخر والسند النقيضان المجتمعان او اجتماعهما غاية ما فى الباب انه لما
ينافى اللازم لا يجتمع مع الملزوم فى الواقع ونفس الامر ومن ههنا لا يلزم ان يكون منافى اللازم
منافيا ذاتيا للملزوم واجتماع المتنافيين اى الاستلزام وعدمه غير لازم فى نفس الامر فليتدبر
قال الحاكم والسؤالان واردان على قوله اسناد الصورة الى المادة غير معقول الخ
قال المحقق الشريف فان اسناد الصور الى الماده باعتبار صدورها عنها محال واما اسنادها
اليها باعتبار اللزوم فلا كيف والماده الفلكيه مستلزمة لصورتها النوعيه ومقتضيه
لاستلزام الفلك اياها وايضا الكلام على تقدير وجود الصورة فجاز ان يكون الماده
مبدا لزومها على ذلك التقدير انتهى ومن الاصحاب من قال هذا السؤالان انما يردان
على توجيه الحاكم وهو ان يكون هذا الكلام معارضة فى بعض المقدمات حتى يكون
حاصله الاستدلال على نفى ما استدل عليه الامام من استناد الصورة الى الماده ونحن
نوجهه بوجه لا يرد عليه شئ فنقول لما استدل الامام على الصوره على تقدير وجودها
يكون لازمة وان لزومها لا يكون الا بسبب فقال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من
غير توسط الصوره فالشارح منع اولا لزومها على ما عرفت ثم قال واما استناد الاعراض
الى المحل فهو غير معقول يعنى على تقدير اتمام الدليل لا يلزم الا جواز استناد لزوم الاعراض
الى محالها واما استناد الاعراض نفسها الى المحال فهو غير لازم من دليلكم ولا هو معقول
فى حد ذاتها والا لزم كون القابل فاعلا وحين لا يستند الصورة الا ان يكون مبادى للاعراض
اللازمة واذا تيقنت ذلك علمت ان ما ذكره الحاكم ان كلام الشارح خارج عن التوجيه

الا بسوء فهمه المراد بل هو نه وادو ذلك فى واد انتهى وهذا كما ترى ان من الجايز ان يقال
ان الحاكم بصدد توجيه ما وقع عن الامام بطريق النقض الغير المشهور وحاصله على ما قرره
المحقق الشريف وذلك لان الدليل لو تم فيه لست الصورة النوعية اما غير لازمة للفلك
او لازمة له فاما للجسمية او لغيرها وجميع الاقسام محال فصح الدليل بجميع مقدماته يستلزم
محالا فيرد على سبيل منع الخلو بين انتفاء الملزوم ووجود اللازم ثم يرد خصوص الاخير
وهو المطلوب ثم اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك ومن ههنا منع اللزوم هذا المعنى
مع انه ليس بخصوص الاخير لان اللزوم احد شقى ترديده ولم يدع الانحصار فى اللزوم بل مراد
الامام على ما وجهه المردد بين اللزوم وعدم اللزوم وابطالهما حتى يلزم انتفاء المدعى
ومن الظاهر ان ما ذكره هذا القائل ليس مقابلا ولا منافيه فتدبر ثم ان ما ذكره هذا
القائل بقوله واما اسنادها اى اسناد الاعراض الخ مردود بان المراد بجواز اسناد لزوم
الاعراض الى محالها ان المحال علل فاعلية للزوم الاعراض ومن البين انه على تقدير تسليم
تمام الدليل يلزم هذا التجويز ايضا كيف لا وما ذكره فى ابطال هذا التجويز يلزم منه ابطال
التجويز الاول مع انه جوزه كما يفهم من كلامه على انا نقول وجود الاعراض فى انفسها وجودها
لمحالها على ما حققه الشيخ فى التعليقات وما حصل من اللزوم فى الواقع ويطلب له
هذا الوجود ويحتاج الى العلة هذا الوجود لا وصف عدم الانفكاك الذى من قبيل
اللوازم وهذا وجود الاعراض فى انفسها فمن اسناد اللزوم ملزوم اسناد هذا
فتدبر ثم الظاهر من كلام الشارح ان ضمير اسنادها راجع الى الصورة لا الى الاعراض وهو

نظر الى ما ذكر فى بيان كلام الامام وهو قوله وابطل الاقسام لكونه لما تكون محلا انتهى وهو فى
الصورة لا فى الاعراض قال الحاكم والحق فى الجواب الخ اقول فيه بحث اذ للامام ان يقول لا بد
مما اوردنا على تقدير استناد الصورة الى ذات المادة بان يقول فليكن لزوم الاعراض للفلك
مستندا الى ذوات تلك الاعراض اللازمة من غير حاجة الى توسط الصورة انتهى وهذا كما ترى
ان من الصحيح ان يقال انا نعلم ان الاعراض مستندة الى مبادى الاجسام كما اشار اليه الحاكم
والشارح اشار اليه بقوله وتحقق كونها مغايرة على ما وجهه الحاكم من التفرقة بين ان
يقال لزوم الاعراض للفلك مستند الى ذوات تلك الاعراض على انا نقول يلزم على ما اوما
اليه آنفا من حيث وجود الاعراض فى انفسها وجودها لمحالها وارجاع اللزوم الى هذا
الوجود وكون مصداق اللزوم هذا ان تكون الاعراض واجبة لذواتها وفساده غنى عن
البيان قال الحاكم ومن ههنا تبين ان مراده الخ قيل الفرق بين اللزومين بان فى صورة
الاستغناء عن سبب لزوم الصورة الجسمية لا يمكن اختيار كون السبب نفس اللازم
الذى هو الصورة النوعية اذ عند الشارح لزوم الصورة الجسمية غير معقول على ما بينه
واما لزوم الجسمية للصورة فمعقول عنده فيمكن اسناده الى ذات الملزوم انتهى وهذا كما ترى
فلان من الجايز ان يكون ما ذكره الحاكم فى الجواب الحق مبنيا على ما حققه من ان اللازم عنده
لا يلزم ان يكون بل ربما لا يكون وما يلزم اللازم امتناع الانفكاك ولعل فيما وقع عن الحاكم بقوله
ومن ههنا يتبين ايماء اليه فتدبر فيه قال الشارح وعن الثانى ان الكثير يجوز ان
يصدر عن الواحد الخ هذا الجواب بظاهره مناقض لما سلف حيث ان كلامه ههنا صريح فى ان

الصورة النوعية واحدة وقد يشعر بتعددها الا اذا خصص الايراد بالاعراض الكثيرة التى
من مقوله واحدة فانه يصح لكن فيه تكلف والاولى ان يقال بناء على تعدد الصور النوعية
ان السؤال غير وارد لتعددها فاذا خص الايراد بصدور الاعراض الكثيرة من مقوله واحدة
فلا ذلك الخ يرد جواب ما ذكره ثم ان من الاصحاب اورد الايراد على ما ذكره الشارح ههنا
بقوله اقول فيه نظر اذ للامام ان يقول لم لا يجوز ان يكون المبدأ لتلك الاثار والاعراض
وسبب تخصص كل منها بجسم بعلها هو الاعراض السابقة على ما يقولون فى الصور النوعية
العنصرية ولا يندفع هذا الا بالتمسك بانه لا بد ههنا من امور تحصل وتتقوم به تلك
الاجسام والاعراض لذلك لان العرض ليس مقوما للنوع الحقيقى الجوهرى لكن هذا
كلام اخر ليس مذكورا فى المتن انتهى وهذا كما ترى من الجايز ان يقال الامام معارض
فى هذه المرتبة وهذا الكلام منه بعد تسليم جميع المقدمات كما اشار اليه الحاكم
فى حديث المعارضة وليس نظر الامام فى هذه الى منع المقدمات مع كونها ممنوعة
فى نفس الامر فايراد الايراد على معارضة لا يليق به المنع وعلى تقدير تسليم جواز البحث
على هذا النمط مقول بعد ما فصلناه تارة اخرى ان هذه الاثار مثل الحرارة والبرودة
وامثالهما يستند الى ذات الاجسام استناد الحرارة الى ذات النار من دون استنادها
الى غيرها كما يظهر من الحاكم حيث قال الا انا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الاثار انما
تصدر من الاجسام فتبين ان الاحراق ليس الا من النار والترطيب بما هو من الماء
الى غير ذلك فلو لم يكن فى الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم تحصل تلك الاثار

من الاجسام فلا بد ان يكون منها شئ هو مبدأ لتلك الاثار انتهى ثم ان ما ذكره الشيخ بقوله
والهيولى لا تخلو عن صور اخرى اشارة الى ما ذكره الشارح فتدبر قال الشارح على ما اعترف
الشيخ وفى بعض النسخ المعلم الاول وذلك حيث قال فهذه شكوك على الحجة المذكورة على اثبات
الصورة النوعية بحسب الاحيال التى حلها على من اراد اثباتها قال الشارح لا يجب ان
يجامع وجود المادة الحاصل ان عدم التشابه فى الشكل والمقدار يرجع الى امور زائدة
على المادة اى الاستعدادات المتفقة كما مرت الاشارة اليه فى متن الكتاب ومن الظاهر
ان المراد من التشابه هو الاشتراك فى المقدار المعلوم مثلا فيرجع الاختلاف فيه الى اختلاف
الاستعداد القايم بالمادة واما الاختلاف بالجزئية والكلية فهو تابع للمادة نفسها لان
حقيقتها القوة والاستعداد فقبولها للتجزية كالوضع المراد ومن الناس من قال ان المراد
من التشابه فى المقدار الاتحاد فيه قال الشارح وهى التى لا يكون وجودها غير دايم
وذلك كالاحوال التى تقع بسبب جرى الهواء والسحاب والمياه فانها توجب اختلاف
العناصر كالرخاوة والصلابة والرقة وغيرها وقوله ليصير بانضيافها الى ساير العلل الخ
حاصله ان الهيولى والصورة مشتركة فى الكل فلو لم تنضاف اليها الاسباب الخارجية لزم
التشابه المذكور قال الحاكم قال الامام هب ان الحجة الى قوله فان نتيجته هى ان الصورة
علة الهيولى فى الوجود الخ قيل اقول لا يلزم منه كون الامر الثابت فى الجسم علة للهيولى كونه
جوهرا لم لا يجوز ان يكون عرضا غاية ما فى الباب انه لا يكون عرضا قايما بالهيولى انتهى
هذا كما ترى فلان موضوع هذا العرض القايم به اما الصورة الجسمية او الجسم وعلى

اى تقدير ان الموضوع مقدم على العرض بحسب التشخص والهيولى مقدمة على الصورة
الجسميه الشخصيه كما يظهر مما ذكره الشارح فيما بعد بقوله فاذن تشخص الصورة
بالهيولى تكون من حيث هى هذه الهيولى لا من حيث هى مطلقة انتهى وكذلك مقدمة
على الجسم المركب المتشخص بحسب التشخص ومن ههنا يلزم تقدم الهيولى بحسب التشخص
على العرض الذى هو علة لوجودها وهذا كما ترى قال الحاكم فان كان معلولا للمهيه
كواجب الوجود بحضرته تشخصه الخ قيل هذا سهو منه لما سيجى ان ليس للواجب مهيه
كليه وتشخص زايد كان معلولا لها ولعل مراده مجرد التمثيل للتوضيح وان لم يكن مطابقا
للامر نفسه والاولى التمثيل بالعقول المنحصر كل منها فى فرد كما هو المشهور قال الحاكم
لانه لولا الماده كان الفاعل كافيا فى افاضة الخ قيل لا يخفى ما فيه من المنع اذ يجوز ان
يكون الفاعل متعددا او يجوز ان يكون ههنا فاعل واحد متعدد شروطه واعتباراته
انتهى وهذا كما ترى ان المراد من كون الفاعل كافيا فى الافاضه انه كاف فيها من دون
المادة ومن ههنا لا ينافى تعدد الفاعل او تعدد شرايطه واما الايراد بانه اذا لم يكن
المادة لا يلزم انحصار نوعه فى شخص فهو مردود ايضا بما وقع عنهم قال الشيخ فى النمط
الرابع اعلم ان من هذه الاشياء التى لها حد نوعى واحد فانما تختلف بعلل اخرى فانه اذا لم يكن
مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل الا اعنى الماده لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها
ان يوجد شخصا واحدا انتهى وهو لاختصاص له بكون العله الفاعليه واحدا بالذات
او بالاعتبار وايضا وقع عن الحكما المهيه قد يكون متشخصة بنفسها ممتنعة فى نفسها عن

وفى

فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك تعدد اصلا الى اخر ما ذكروه
قال الحاكم وفيه نظر لان الثابت بالبرهان ليس الا ان الصوره محتاجة الى الهيولى فى
تناهيها وتشكلها فمن اين يلزم انها محتاجة الخ قيل اقول هذا بناء على ما سيصرح به الشارح
فى مبحث التلازم ان هذه العوارض من المتشخصات اى تحتاج المعروض فى تشخصه اليها وسيجى
فيه زياده تحقيق ان شاء الله تعالى قال السيد السند هذا السوال والذى يليه
انما يتوجه اذا حمل كلام الشارح على ان الصوره محتاجة فى تشخصها فى نفسها الى الهيولى
اما اذا حمل على انها فى تشخص مقاديرها واشكالها اى فى ثبوت المقادير والاشكال
المتشخصه المتعينه محتاجة اليها فلا وقد اوضحنا هذا المعنى فى حاشيه شرح الكتاب
وعلى هذا لا حاجة الى تلك المقدمه التى مهدها ولا الى العذر الذى اورده فيما بعد اقول
وفيه نظر اذ الشارح سيصرح فى مواضع متعدده فيما ياتى بان الصوره محتاجة فى تشخصها
الى الاعراض اللازمه ويبتنى عليه دفع بعض الاعتراضات التى اوردها الامام فى مبحث التلازم
كما يجى ان شاء الله تعالى وايضا قول الشيخ فيما سبق على ما فى بعض النسخ فللهيولى اذن
تاثير فى الوجود ما لا بد للصوره من وجودها منه كالتناهى والتشكل وقول الشارح
وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسميه فى وجودها
وتشخصها الى الهيولى الا فى مهيتها صريح فى ان مذهبهم تقدم الهيولى على تشخص نفسها
انتهى وهذا كما ترى ان العوارض المتشخصه قد تطلق ويراد بها عنوان التشخص وعلامته
لا علته وسببه والحاصل ان معنى كون الاعراض مشخصه انه تثبت الاعراض المتشخصه

للصورة الجسميه وما صرح به الشارح ههنا هو قوله قد اشار الشيخ فيما مر
الى ان الصورة الجسميه محتاجة فى وجودها وتشخصها الى الهيولى انتهى وهذا ليس
اقصر فى التصريح ثم ان الامام لما اورد الايراد على ظاهر ما يتراأى من كلام الشيخ من احتياج
الصورة فى تشخصها الى الماده تصدى المحقق الشريف لدفع ذلك الايراد عنه بتوجيه
كلامه وذلك حيث قال فى حاشية الكتاب بعد ما وجه قول الشيخ حتى تعين صورة
جرمانيه واما قول الشارح ان الجسميه محتاجة فى تشخصها الى الهيولى فينبغى ان يحمل على
ان المراد فى مقدارها وشكلها ثبوت المقادير والاشكال المتشخصه فكما ان التعين
اريد به ههنا ثبوت التشخصات والاختصاصها وان استعمال التعين فى هذا المعنى ظاهر
ولو حمل على تشخص الصورة فى نفسها لم ينتظم الكلام الا اذا اريد تشخصها اتصافها بالعوارض
الخارجيه كما اول به ورجع الى ما ذكره واما قوله فى وجودها فلم يرد به الا الاحتياج فى زمان
وجودها لان التناهى والتشكل من لوازمها فى الوجود انتهى واحتياج الصورة فى وجودها
كما يظهر من كلام الشيخ والشارح قد تصدى له الشريف المحقق بقوله فلم يرد الا الاحتياج
فى زمان وجوده الخ فليتامل فيه قال الحاكم لان عظم الكل من لوازمه الخ قيل يمكن
ان يناقش فيه بان من ههنا يعلم استغناء الكل والجزء رأسا لا التشابه ويحتمل ان يقال لا يبادى
عنا بانه على هذا التقدير يلزم هذا اى استغناء الكل والجزء رأسا فكيف يقال بتحقق الكل
والجزء الغير المتشابهين ثم قيل يمكن ان يقال مقصود الشارح انه من مجرد كون الحامل
كافيا فى تشخص الصورة بالمعنى الذى قررناه الا ان المراد من كلام القوم وهو انه كاف فى

لو امن

اعراض الصورة من المقدار والشكل لا يلزم الا تشابه المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء
وان كان يلزم ذلك من تشابه المقدار والشكل وتشابه الكل والجزء ليس لازما من
الفرض المذكور بل كان لازما مما يلزم منه ولا بعد ان يقال ايضا مقصود الشارح
من التشابه هو الاتحاد على ما قررناه انفا فمراده انه يلزم ان يكون جميع الصور متقدرا
ومتشكلا بمقدار واحد وشكل واحد ويكون الموجود من كل منهما شخصا واحدا
وليس لاحد ان يقول الخ لا يتصور كل وجزء من المقدار وما له المقدار لا يكون له كل وجزء
فرضى لان مجرد وجود الماده يكفى لتحقق الكليه والجزئيه الفرضيه ولا اشتراط فى تحقق
الكليه والجزئيه امر سوى الماده واعتبار العقل اذ لا اختلاف ههنا فى الخارج بل العقل
فرض فيه جزءا متقدرا بمقدار اصغر من مقدار الكل انتهى وهذا كما ترى اما ما ذكره اولا
من التوجيه الاول فهو غير وجيه لانه ياى عنه كل الاباء ما ذكره الشارح بقوله فان
الجزء والكل لا يحبان ان يجدا مع وجود الماده القابلة للانقسام وكذلك ما ذكره ثانيا
بقوله ولا يبعد ان يقال ايضا الخ غير وجيه وما حكم به من عدم بعده فهو بعيد لان
القسمة الفرضيه والوهميه ليست من الفروض والاوهام الكاذبة الاختراعيه
كفرض انقسام المجردات بل المراد بالفرض ههنا ان يكون فى الخارج شى يصح للعقل
بذاته على الوجه الكلى او بمعونة الوهم على الوجه الجزئى تحليله الى اجزاء ولا يكون الشى
كذلك اى قابلا للتحليل باحد الوجهين الا اذا كان فيه شى يمكن بالنظر اليه هذا
الانقسام وان امتنع بغيره ولو لم يكن هناك شى كذلك لكان فرض القسمة فيه فرض القسمة

الكاذبة الصرفة وهذا ظاهر ولا يرد عليه النقض بالفلك مع اشتماله على الصورة النوعية
المانعة من قبول الانفكاك لان قبوله للقسمة الوهمية بواسطة اشتماله على الامتداد الذي
يكون طريان الانفكاك عليه بالنظر الى ذاته وان كان ممتنعا بالغير اعني الصورة النوعية
ولو لم يشتمل على الامتداد لم يصح الحكم عليه بقبول القسمة الوهمية بل كان فرض القسمة له
وتوهم القسمة فيه من قبيل الفروض والاوهام الكاذبة التي لا تحقيق لها كفرض القسمة في المجردات
وكذا لو لم تشتمل على المادة اذ كان فرض الانقسام فيه فرض امر مستحيل الاداية الى انعدام الشيء
بالمرة وهو محال فلما تقرر هذا ظهر انه لا يصح مجرد وجود الهيولى في هذا الانقسام بل لا بد مع
ذلك من وجود امر يقبل الانقسام الى الاجزاء فلذا قال الحاكم ايضا ان امكان القسمة الوهمية
ليس معناه الا ان كل جسم فرض من شانه ان يميز له عند الوهم جزء من جزء ويحكم بان هذا الجزء
الجسم غير ذاك وهو حكم صحيح لا من الاحكام الكاذبة الوهمية ولا خفاء في ان هذا الحكم
انما يصح لو امكن ان يكون له جزءان في نفس الامر احدهما غير الاخر فلا جسم الا اذا انظرنا
الى جسميته امكن ان يكون له جزءان في نفس الامر وهو امكان الانفصال الخارجي قال
الحاكم والحق ان اللازم ليس التشابه الحقيقي نظرا لان هيولى العناصر قابل للانفصال عندهم
بخلاف هيولى الافلاك فلا يلزم على تقدير كون الهيولى كافية في التشخص في العناصر اختلاف
الصورتين في التشخص نعم يلزم على الانفصال ان يكون كل من الصورتين المتصلتين متشخصا
بتشخص واحد ومتقدرا بمقدار واحد ولا نفي بالتشابه الا هذا والتعدد الذي يستتبعه
التشابه حاصل على تقدير الانفصال وهو ظاهر انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يكون

التشا

التشابه المعتبر فيه كما يلوح من كلام الاصحاب اختلاف التشخص واتحاد النوع نعم لا يتصور هذا
الاختلاف بل الظاهر انه لا يتحقق الانفصال في الصورتين بحسب الخارج لان الانفصال
الصورة لا يجامع الوحدة التشخصية كما عرفت مرة قال الحاكم وعن السؤال الثاني بانا لا نم
اقول لا يخفى على الناظر في عبارات الكلمات انه ليس فيها اشعار بالسؤال الثاني ولا بجواب
عنه بل لا ينطبق عليه اصلا انتهى وهذا كما ترى ان اراد انه ليس فيما نقله الشارح عن الامام
اشعار بهذا السؤال اصلا فهو ظاهر الفساد كيف وفيما وقع عنه بقوله وثانيهما انه
استدل الى اشارة بل دلالة عليه كما اومى في الجواب عنه بقوله والاختصاصات الخ وان اراد
بعدم الاشعار به انه لم يقل بهذه العبارة وهي بجواب عن السؤال فسلم لكن الحاكم لم يدع مثل هذا
بل ما وقع عنه بقوله اشارة ايماء الى عدم التصريح قال الحاكم لان القوى السماوية تأثيرها
واثارها غير ثابتة الخ قيل هذا مبني على ان يكون تأثيرها منحصرا في التحريك واثارها في
الحركات والاوضاع لكنه لم يثبت انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره الحاكم مبني على ما تقرر
عند الحكماء من اثار القوى السماوية وهو كذلك قال الحاكم ويمكن ان يجاب عن الاول الخ
قيل اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من الفاعل في كلام الشارح ما عدا القابل على ما يشعر
كلامه حيث قال فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلية فان
مقابلتها بالعلل القابلية وكذا جمعيتها ربما يشعر ان المراد ما سوى العلة القابلة والا
فالفاعل امر واحد واما ما ذكره ففيه انه عد من جملتها القوى السماوية ومعلوم انها
لا تجامع تشخص الصورة وليست معدا وعن الثاني ان المراد بالمشخصات ما يكون لاختصاص

تلك الصورة بتلك الاعراض وامتيازها لا نفس تلك الاعراض سواء كان فاعلا حقيقيا
او شرطا او معدا انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره من الجواب فيرجع الى ما قاله الحاكم الا
انه خصص ما عدا القابل الذي عبر بالفاعل بالمعدات وهذا التعبير الذي قد اختاره
البصير صحيح جدا ضرورة ان تلك العلل معدات ثم ان ما ذكره بقوله واما ما ذكره ففيه
انه عد من جملتها الخ فهو غير وارد على الحاكم حيث ان القوى السماوية معدة باعتبار
حركتها او مع حركتها ومن الظاهر جواز ان يجتمع جزء المعد مع ما هو معد له كما في
الصورة العقلية بالنظر الى ما يترتب عليها من النتيجة واعجب من هذا ان الشريف المحقق
في بحث التعريف في حاشية المطالع اشار اليه وانه قد غفل عنه وما ذكره في الجواب
عن الثاني ماخوذ مما ذكره الشريف المحقق على قول الحاكم فهذه الاعراض الخارجية المكتنفة
بها هي المشخصات الخ بقوله لعل مراده بالمشخصات الامور المقتضية لاختصاص
والاشكال وهي ما سيذكره فيما بعد لان هذه العوارض الخارجية ومن جملة تلك الامور ما
يفيد انفعال الاجزاء العناصر عن كيفياتها كالعوامل انتهى ومن الظاهر ان مراده الشريف
لنيل العوارض المشخصة بالنظر الى نفس المقادير والاشكال كيف والبحث في تشخص
الصورة وان لم يكن مراده بالنظر الى تشخصها في نفسها بل في تشخص مقاديرها واشكالها
يعني في ثبوت المقادير والاشكال المتشخصة المتعينة محتاج اليها اي الى المشخصات
واحتياج الصورة في التشخص بهذا المعنى الى الهيولى كما صرح به سابقا فتدبر فيه قال
الحاكم فاذن ان كل حادث الخ قيل للقائل ان يقول قد اعتبر في تعريف المعد ما يتوقف عليه

المعلول

المعلول في العدم ايضا ولا يلزم من تقريره الا ان الحادث السابق بالزمان على اللاحق و
متقدم بالذات ايضا ولا يلزم منه الا توقف الحادث على وجود الحادث السابق
ولا يلزم التوقف على عدمه ايضا لانا نقول مراتب القرب غير مجامعة للوجود وكذا ما
يتوقف عليها ومراتب القرب لما كانت موقوفا عليها باعتبار الوجود والعدم ثم
كانت عليتها ايضا كذلك على ان المعتبر في مهية المعد ليس الا انه ملزوم للاستعداد
علة له وقد اثبته فتامل انتهى ولا يخفى انه لا يلزم من علية ايضا كذلك على ان المعتبر في
مهية المعد ليس الا انه ملزوم موقوفا عليها وجودا وعدما الا ان يكون مراتب قربها كذلك
ضرورة انه لا يتحقق في القرب خاصية المعد وهي كونه معدا للمعلول وجوده وكذلك الا
فيما ذكره بقوله وكذا ما يتوقف عليها الا ان يكون المراد به العلة التامة اللازمة للمعلول
وما ذكره في العلاوة ينافي ما هو المعتبر في المعد حيث ان المعتبر عليته بالنظر الى وجود
ما يترتب عليه من المعلول وجودا وعدما قال الحاكم هي اقتضاء ان لا يكون للحوادث
الزمانية بداية زمانية والا لزم التشابه المذكور وقوله وانه لا بد من حركة سرمدية و
على ان يكون سببا للاستعدادات المختلفة في المواد لقبول الاثار المختلفة وهذا ثاني
الاسرار التي اشار اليها الشارح الفاضل واما الشارح المحقق فقد اشار الى سرين اخرين
احدهما اقتضاء الحركة وجود جسم متحرك ابدا وانت خبير بان هذا يفهم من كلام الا
لان الحركة السرمدية يستلزم متحركا على سبيل الدوام وثانيهما الاحتياج الى مبدأ قديم
وجود الحوادث عنها عند تمام الاستعداد على ما قال واقول ومن تلك الاسرار التنبيه

لوجود مبدا قديم يفيض وجود هذه الحوادث عنه عند حصول الاستعدادات لها
والدليل على ذلك ما ذكره الشيخ في الشفا في فصل ادوار الكون والفساد من طبيعياته
بقوله وجميع الاحوال الارضيه منوطه بالحركات السمائيه حتى الاختيارات والارادات
فانها لا محاله امور تحدث بعد ما لم تكن ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث
ينتهي ذلك الى الحركه ومن الحركات الى المستديره فقد فرغ من ايضاح هذا فاختياراتنا
تابعة للحركات السماويه والحركات والسكونات الارضيه المتوافقة على اطراد متسق
لكون دواعي الى القصد بواعث عليه وهذا هو القدر الذي اوجبه القضاء وهو الجود
الالهي المستقل على الكل الذي سبقت منه المقدورات واما ما قاله الشارح المحقق
متصلا بما نقلنا عنه ولوجود جسم يحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب
التي ينتظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر فهو ماخوذ مما ذكره الشيخ
بقوله في اخر هذا الفصل بهذه العباره فالحري ان نختم هذا الفن باشارة مختصرة الى علل
الكون والفساد ونقول ان لكل كائن مادة وصوره وعلة فاعلية وغاية تخصه يوجد لذلك
بالاستقرار وعلى سبيل الوضع فاما علل الكون والفساد واتصاله فعلية الفاعلية المشتركة
التي هي اقرب هي الحركات السماويه والتي هي اسبق فالمحرك لها والعلل الماديه المشتركة هي العنصر
والعلل الصوريه المشتركة هي الصورة التي للمادة قوة على غيرها مما لا تجتمع معها والعلل الغائية
استيفاء الامور التي لا تبقى باعدادها واستحفاظها بانواعها فان المادة العنصرية لما
كانت تلبس شيئا متخلعة غيره وكان الشيء لا يكون هو قد فسد غيره ولا سبيل الى البقاء

الكائنات

الكائنات باشخاصها في استبقاء انواعها الا بالتناسل والتحادث والتعاقب المتعلق
بالكون والفساد ثم قال والاسبق من ذلك هو الجود الالهي المعطي لكل موجود ما في وسع قبوله
وانعاوة اما كالجملة اما بتشخصه كما للاجرام السماويه واما بنوعه كما للعنصريات ومن
تضاعيف الطبقات قد لاح ان الفاعل في الطبيعيات هو مبدا الحركه والسكون
بالذات ثم ان ما وقع في الشفا من الجود الالهي يكون مستلزما لغرضية الطبيعيات و
ذلك بخلاف ما اذا اخذ بما هو مبدا قديم للحركه او منتهى حركه لانه يكون نحوا من الامور
الغير الغريبه لنا ولعل هذا ايضا منطوية اسراره ثم من العجب ان الفاضل الحاكم قد تصدى
لبيان ما ذكره الشارح الفاضل ولم يتصد لبيان ما ذكره الشارح المحقق مع انه
بل ادعى ظهوره بقوله واما ما قاله الشارح فظاهر انتهى وفيه ما افيد من انه لا معنى
لارتفاع الحادث حتى ياتي السؤال عن علته وذلك بان يقال الليل لوجود الحاصل في وقت
بعينه دون سائر الاوقات ان تقع بعد الحصول على ان يجدد ارتفاعه فاما انه
رتفع في ذلك الوقت بعينه واما انه يرتفع في وقت اخر بعد ذلك الوقت والاول
محال لانه يستلزم ان يجتمع الوجود والعدم في ذلك الوقت بعينه فيكون فيه اقتران
المتناقضين والثاني غير معقول في نفسه لانه لو لم يكن في وقت اخر غير ذلك الوقت
حاصلا اصلا حتى يتصور ان يجدد ارتفاعه فيه ومن هيهنا كان بطلان ما قاله
الفاضل الحاكم كذلك ظهر حال ما قال بعض الناس جرحا ثم تعديلا على ما ذكره الحاكم ودلت
حيث قال اقول ليس لاحد ان يقول العلة عدم الحادث بارتفاع وجود حادث اخر سابق

سبقا زمانيا وعلى سبيل ارتفاع حادث اخر كذلك وهكذا اسلا عدم آ في هذا اليوم
بارتفاع ب في الامس وارتفاع ب في الامس بارتفاع ج فيما قبله وهكذا او ح لا يلزم
التسلسل المحال اذ لا اجتماع بين الوجودات المتسلسله ثم قال لانا نقول اذا ارتفع
وجود الحادث في الامس فلا يخلو اما ان يحقق جميع ما يتوقف عليه عدم الحادث
المفروض او لا وعلى علته التامه لتحققها في الامس دون المعلول على هذا الفرض وعلى
الثاني ينقل الكلام الى ما يتم علته التامه انه رفع وجود او رفع عدم بعد في هذا اليوم
وتم الكلام ووجه بطلانه ظاهر على ما قررناه ثم نقول يجوز ان يكون عدمه من حيث
استيفاء عدم المانع له على تقدير ان نقطع النظر عن ذلك كله فاذا تمهد هذا وذاك
فلا يرد ما اورده الشارح المحقق في بعض رسائله من الايراد على القائلين بالايجاب من
ان الواجب عند الفلاسفه موجب لذاته لا ينفك اثره عنه فيلزم اذا عدم
شيء من العالم انعدم الواجب لان عدم ذلك الشيء اما لعدم شرط او لعدم جزء علته
والكلام في عدمها كالكلام فيه حتى ينتهي الى الواجب لان الموجودات باسرها في
سلسلة الحاجة تنتهي الى الواجب فيلزم ان ينتهي عدم الشيء المفروض الى الواجب ثم قال
وليس لهم بحمد الله عن هذا الالزام مفر هذا كلامه ووجه الدفع عنهم ظاهر على ما قررناه
والحاصل ان القول بقدم العالم وان كاد ان يكون كفرا ولكن ليس من تلك الجهه
كما قررناه انفا وكما سنقرره بان نقول ان القول بذلك انما فسد انما يلزمهم اذا لزم استناده
اليه تعالى من دون شعور وارادة بل يكون ذلك من قبيل استناد افعال الطبائع اليها

كثير

كتبريد الماء وتسخين النار وغيرهما من الاثار المستنده الى الجمادات وليس الامر كذلك
كما علمته انفا بل انما حكموا باستناد العالم اليه تعالى بمشيئه لازمة لذاته غير منفكة عنه في
الازل فيكون ذات الحقه بمشيئة الازليه توجب وجود العالم فكون وجود العالم
مستلزم وجوده تعالى بمشيئة الازليه وهو توجب وجود العالم كذلك فلا يمكن ان يكون
رفع العالم يستلزم رفع كون الواجب علة وهو لا يستلزم رفع ذاته الحقه من كل جهة فان قلت
ان مشيئته لما كانت عين ذاته فرفعها يستلزم رفع ذاته قلت ان اريد من المشيئة هنا
الارادة المطلقة التي هي الصفة الكماليه لذاته الحقه فنسلم ان رفعها يستلزم رفع ذاته تعالى
ولكن عدم العالم ورفعه لا يستلزم عدمها ورفعها لان استناده اليه تعالى من حيث
تعلق مشيئة الازليه وهي التي يعبر عنها بالايجاد والجعل وان اريد من مشيئته تعالى
تعلق ارادته الحقه به التي هي من غير صفاته الكماليه التي هي عين ذاته بل من صفاته الفعليه
فهو مسلم لكن لا يلزم من رفع وجود العالم الا رفع هذه الجهة عنه تعالى فيرجع ذلك الى
رفع تعلق مشيئته به ولا فساد فيه ومن هيهنا ظهر اندفاع ما قاله الحاكم وكذا ما قيل
في جرحه وتعديله فليتدبر فيه قال الحاكم وليس عدمه لاحتمال امتناع العدم فهو عند
ابدي الح يمكن ان يقال على تقدير ان يكون ارتفاع الحادث بارتفاع عدمه لا يلزم ويمكن
العود فوجد الحادث بعد عدمه اللاحق فيلزم ان يكون بعد كل حادث حادث
الى غير نهاية بناء على استمرار الحركه والزمان ابدا ولعل الحاكم سيعرض به لابتنائه على عادة
المعدوم فتدبر فيه قال الحاكم ونحن نقول ومن الاسرار ان الحركة السرمديه والسط

بين عالم الثابتات والمتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث لا يكون الا بحسب استعدادات
متسابقه والاستعدادات المتسابقه لا يكون الا في زمان مستمر بحركه مستمرة لا الى بدآ
هذا كلامه ولا يخفى انه اراد من الثابتات المجردات الصرفه التي هي من عالم الاله ومن لطائف
انها اذا اخذت ثابته مفارقه عن المادة مجردة عنها لا يكون من مسائل هذه الصناعه
اى الطبيعيه بل انما يكون من مسائل الحكمه اى الالهيه فلا يصح ان يكون من اسرار هذه المسائل
الطبيعيه الا اذا اخذت مبادى الحركات بما هى مباديها ومن هذه الحيثيه لا يصح ما قاله
من ان الحركه جهتين ثباتا وتجددا فبالاعتبار الاول تستند الى الثابتات وبالاعتبار
الثاني تستند اليه المتغيرات وذلك لان اخذ المفارقات والثابتات بما هى مبادى
حركات لا يحتاج في تصحيح استنادها اليها الى القول بان لتلك الحركات ثباتا وايضا
ان نسبة المتغيرات الى الثابتات دهر وهو من غوامض الحكمة الالهيه فكيف يصح ان
يكون في هذا العلم تنبيه عليه وبالجمله انك علمت انفا وستعلم ايضا ان البحث عن المفارقات
في هذا العلم اى الطبيعي غريب ولا يصح ان يكون من مسائله المبحوث عنها فيه على انه لو صح ان
يكون هذا من تلك الاسرار فيصح ان يكون بحث ما قاله الشارح المحقق من اثبات مبدأ
القديم وساير المبادى فما قاله في وجه عدم تصديه لبيان ما قاله الشارح المحقق بانه
من الظهور ولا يخفى ما فيه كالنور ونشاهد الطور وتفصيل هذا المرام في شرحنا على
الهيات كتاب الشفا، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، قال المعلم او واسطة لتقويم آخر
بمقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكا له لا يخفى ان بعض اعاظم الحكماء ذكر فيما وقع عن الشيخ

في الهيات الشفا من ان البحث عن الاله تعالى في الطبيعيات واستنباطه عنها يكون
غريبا هذه العبارة والذي لاح لك من ذلك في الطبيعيات كان غريبا الخ وذلك حيث قال في
اول الحكم بانه قريب غريب وقريب عن بعيد ان يقال ما لاح لم يكن الا ما لاح من ان الحركه
السماويه الدايمه تحتاج الى محرك مفارق غير متناهى القوة وما لاح من هذا انه اله واحد
مفارق ولا يتاتى هذا الا اذا لاح منها انه هو الواحد الخالق للممكنات كلها ومكملها
مصورها على ما هو المعروف عن اساس الاله وهو المحتاج اليه المتضرع لديه او انه الذي
له معنى اخر فان الالوهيه على ما اشير اليه انما يتاتى باحد هذه الوجوه وما لاح في
الطبيعيات هذا بهذا الوجه ولا الذي قرره من انه ليس للحركه والزمان شيء متقدم
عليهما الا المبدع وما لاح منه ان هذا المبدع ما هو وهل هو مفارق او غير مفارق
وان لاح بمقدمات وتكلفات تستفاد مما افاده ضمنا انه مفارق فما لاح انه اله
واحد معروف او باحد معان اخر اللهم الا ان تكلف ويقال بعد ما لاح ما اشرت اليه
يلوح انه المعنى المحتاج اليه الخلق فان الحوادث على ما ذهب اليه كلهم انما تحدث
بالحركه السماويه فالخلق كلها تحتاج الى محرك السماء وقد سمى بعض الحكماء محرك السماء
الها وفيه ما فيه وفي الاشارات اشارات الى ان مقيم الهيولى بالصوره مفارق وفي
هذه المسئله ليست من الطبيعيات على ما صرح به ولو كانت منها لم يكن مغنية في
لهذه الدعوى اى كون الاله تعالى بحث في الطبيعي ضرورة انها ما لاح ان هذا
المفارق اله واحد وهو فاعل الممكنات وجاعل الكاينات فالذي في الاشارات

من الاشارات الى ان مقيم الهيولى بالصوره الخ لا يفيد فان هذه مسئلة الهية على
ما صرح به لا طبيعيه وفي الاشارات اختلاطات من مسائل العلمين ولم يتعين لكل
باب نمط على حده ولو كانت منها لم يكن مغنية لهذه الدعوى وقد مرت الاشارة الى
هذا ايضا الا ان الذي لاح في الطبيعيات يحصل به المقصود وهو ثبوت مفارق
ثم هذا الذي لاح منها تصور ان لا يكون غريبا منها بل كان حالا من احوال محرك
السماء وحالها فان الطبيعيات والحركات لا انما بحث فيه عن النفوس
البشريه وتجردها وتعلقها وتصرفها وقد نص على انه بحث طبيعي اورده في الطبيعيات
يجوز ان لا يكون غريبا اذا اخذ بما هو احوال محرك السماء وقس عليه اثبات امر هو
مقيم المادة بالصورة بما هو من احوال الجسم او اجزائه بما يخرج من القوه الى الفعل
وذلك بخلاف اثبات محرك السماء على انه واجب الذات او كون اثبات ذلك
المبدأ الذي يقيم المادة بالصورة هو المفارق لا انه يكون غريبا في الطبيعي ويكون ذلك
من قبيل ما يحصل للانسان الوقوف على انيه المبدأ الاول مثلا وهو بهذا الاعتبار
غريب ثم ان ما قاله من ان في الطبيعيات قد بحث عن حالات مبادى الطبيعيات
والحركات والحركات غريب ضرورة ان مبادى الاجسام من الصور النوعيه
اقرب الى مبادى الطبيعيات من مسائلها على انا لو سلمنا كونها من مسائلها يصح
ان يكون البحث عن النفوس المجرده بما هى متعلقة بالبدن متصرفة فيه فيكون
من عوارضها الذاتيه بهذه الحيثيه وان لم يكن بما هى مجرده من عوارضها فافهم

عنه بقوله الا ما بحث فيها عن النفوس البشريه وتجردها وتعلقها وتصرفها فهو
ايضا غريب ضرورة انها بما هي مجردة لم يكن الا غريبا في الطبيعي وبما هي مدبرة فيه يكون
منه ولعل الفرق بينهما قد اشتبه على بعض اعاظم الحكماء المنصور على الاعداء ومثله
عن مثله غريب واما ما اورده بقوله الا ان الذي لاح في الطبيعيات يحصل به المقصود
وهو ثبوت المفارق وهو ايضا عن مثله غريب ضرورة ان المراد به اثباته تعالى مع غرابته
لا المفارق مطلقا وان كان هو ايضا غريبا ثم قال متصلا بما نقلنا عنه انه قد نقل مني هذه
المناقشه في مدرس المولى الجليل مظهر اسم الجلال فقال ليس لهذه المناقشه موقع في المناظره
وانها الايم الا بعد الاستقراء التام لطبيعيات الشفا، ومن له بهذا اطلاع حتمل ان يكون
المراد بالطبيعيات طبيعيات اخر غير الشفا، فقال المولى انه خلاف الظاهر ومخالف
لما في النسخ المصححه اذ فيها لاح للشيخ اثباته بما مضى في الكتاب من الطبيعيات وغير ملائم
لما في بعض التواريخ من ان الشيخ كان يقول اني اودعت في الشفاء كل ما اورد ويورد
مما بلغ الي في المنطق والطبيعيات والالهيات مسئله غريبه اصالة واستطرادا من
كلامي وكلام غيري وصححت ما امكن في تصحيحه بقدر وسعي واشرت الى ابطال الباطل
ومن اراد ان يعرف ما اختص بشيء غير مختلط بكلام غيري فلينظر الى الحكمة المشرقيه
وفي النجاة ما يقرب منه اشارة ثم قال هذا المدقق سالت انه على ذكركم محل هذه المقوله
فقال لعله الفصل الذي يذكر فيه انه ليس للحركه والزمان شيء يتقدم عليهما الا ذات
الباري تعالى ومعلوم ان الباري من اسمائه الحسنى وقد جرى بينهما مناقشات لا تليق

ذكرها ههنا ثم نقول ان فى الطبيعيات اشارات الى اثباته تعالى بوجوه منها ما
ذكره فى فصل ادوار الكون والفساد بقوله والاسبق من ذلك هو الجود الالهى المعطى
كل موجود ما فى وسع قبوله وابقائه اياه ومنها فى فصل بعيد ما قاله بر ما نيدس و
ماليسوس بقوله وشبيها ان يكون اشارتها الى الموجود الواجب الوجود الذى
هو بالحقيقة موجود ومنها بقوله فلا يكون للحركة المطلقة مبدا الا الابداع ولا
قبلها شى الا ذات المبدع ومنها ما فى طبيعيات النجاة وغير ذلك كما فصلناه فى شرحنا
على الهيات الشفاء وقد تقدم ايضا فى بعض هذه الفصول انفا وهذا الكتاب قال
المحاكم ايضا فقول الشيخ او يكون لا الهيولى بمجردها عن الصورة مستدرك الخ قيل اقول المراد
من الافتقار فى قوله الهيولى مفتقرة هو الافتقار فى الجملة اعم من ان يكون فى الوجود
او فى التشخص او فى غيرهما واعم من ان يكون علة موجبة او يكون هو مع الهيولى معلولى
علة تقتضى تعلق كل منهما بالاخر اللازم من التلازم ليس الا هذا ثم بعد البحث وابطال
باقى الاقسام يظهر ان ذلك الافتقار هو الافتقار فى الوجود على النحو المخصوص فالمقسم
اعنى قوله الهيولى مفتقرة اعم بحسب المفهوم من كل واحد من الاقسام المذكورة فى قوله
او يكون لا الهيولى الخ فيجب ايرادها وابطالها حتى يتعين ما هو المقصود انتهى ولا يخفى
جواز ان يقال منشا اعتراض المحاكم هذا والذى قد تقدم كما ذكره الشريف المحقق كون
العقل مصدرا افتقار الهيولى فى الوجود الى الصورة على سبيل الجزم وما ذكره الا
فى فوايد قول الشيخ ان الهيولى مفتقرة فى ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة

بقوله منها انه انما قال فى ان يقوم ليعرف انها مفتقرة اليها فى وجودها لا فى ماهيتها
كما مر انتهى وهو صريح فى صحة ما فهمه المحاكم ومبنى اعتراضه عليه والشارح المحقق لم ينكره
بل احتمله بقوله اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه الخ وبناء على تجويز هذا الاحتمال
يكفى لما اورده المحاكم عليه من الايراد وارادة الوجود الخارجى من القيام بالفعل الغير
بعيد على ان الاحتمال الاخر الذى يفهم من قوله ويحتمل ان يقال ان الشيخ الخ مخالف ايضا
لتوجيه هذا الناظر واعلم ان عبارة الشيخ وليس احدهما اولى بان يكون مقاما بالاخر الا
من الاخر بعكسه الخ يدل على نفى القيام فى الهيولى ايضا باى معنى اراد فكيف يكون مورد
الاقسام الجزم بافتقار الهيولى فى القيام بالمعنى المراد قال المحاكم اما بطريق الخاص
فهو انا اذا نظرنا الى ذات الهيولى امتنع العقل عن وجودها غير مجسمة واما اذا نظر
الخ قيل اقول وفيه بحث اما اولا فلما ذكره السيد الشريف بقوله وفيه بحث لان العقل
لو حكم ببديهته ان وجود الهيولى فى الخارج غير جسم مجسم محال لم يحتج الى بيان تجرد
الهيولى عن الصورة الجسمية بالبرهان السابق واما ثانيا فلان ما ذكره على بعد
تسليمه لا يدل الا على ان لزوم الصورة للهيولى بين لا حاجة فى اثباته الى البرهان بخلاف
لزوم الهيولى للصورة فانه ليس بينا بحيث لا يحتاج فى اثباته الى برهان ولا يدل اصلا
على ان الهيولى مفتقرة الى الصورة فى الوجود والصورة مفتقرة اليها فى التشخص
لم لا يجوز ان يكون الهيولى علة لوجود الصورة ويكون بحيث اذا نظر اليها يجزم العقل
بلزوم الصورة وامتناع كونها غير مجسمة ولم يجزم بلزوم الهيولى للصورة عند تعقل

الصورة لا يقال غرضه هو انا اذا نظرنا الى ذات الهيولى يحكم العقل بامتناع وجودها
غير مجسمة اى يجزم العقل باحتياجها فى وجودها الى الصورة لا يحكم باحتياج الصورة
اليها لانا نقول حاصله يرجع الى دعوى البداهة فى افتقار الهيولى الى الصورة وهو ممنوع
كيف والشارحان صرحا بان تلك المقدمة ليست بينة بذاتها لا بد لها من برهان
وايضا فعلى هذا يكون قوله واذا نظرنا الى ذات الجسمية الخ لغوا لا دخل له فى المطلوب
ايضا قوله فيما بعد ثبت من ذلك ان الهيولى يحتاج الى الصورة صريح فى انه بصدد اثبات
تلك المقدمة لا انه يدعى بداهتها ومن الجائز ان يقال ان مراد المحاكم انا اذا نظرنا الى ذات الهيولى
بغير نحو الهيولى كما هو حقه من دون ملاحظة ما يستفاد من جانب الاثار والاوصاف ولوازم
من الادلة المذكورة فى اثباتها وغيرها امتنع العقل عن وجودها بالفعل غير مجسمة بمعنى
انها محتاجة فى الوجود الى الصورة الجسمية كيف لا وقد علمت من المباحث السابقة
امر بالقوة ومبهم ومستعد لقبول الصورة وفى مرتبتها لها الامكان وفعليتها من
قبل الصورة الجسمية وما ذكره الشارح المحقق فى بحث الهيولى بقوله وايضا ينبغى
ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذى يقابلها لا يوجبان للمادة الا بعد تشخصها
المستفاد من الصورة الخ دال على ما ذكرناه ولا يلزم على المحاكم دعوى البديهة فى هذا
ومن كلام الشيخ فى الالهيات يفهم غير مرة ما يرجع اليه فتدبر فيه قال الشارح وذلك
ظن باطل من وجهين احدهما حصول التلازم بين امرين من دون ارتباط احدهما بالاخر
وثانيهما التمثيل بالمتضايفين فما هو بصدده لا يحصل له لان الكلام فى متلازمين لا ارتباط

بينهما ومن الظاهر ان المتضايفين ليسا كذلك ضرورة ان كلا منهما يفتقر الى معروض الاخر
من حيث هو معروض الاخر وذلك على ان يكون كل منهما فى مرتبة الاخر وجودا وتعقلا وهو
كاف فيه قوله فالشيخ لم يتعرض لذلك اى كل شيئين لا ارتباط الى قوله عن الاخر فليتدبر
قال الشارح نبه على ان الحق اى نبه الشيخ عليه بقوله لم يكون سببا الخ لما تقرر ان
كلمة بل فى الحمل انما ليه لحمله اخرى فايدتها الانتقال من حمل الى اخرى وهى اهم منها قال
الشارح اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ الخ وذلك على ان يكون مراده من مقارنة الصورة
الصورة المقارنة وليس المراد من الشك اللفظى الذى ذكره الشارح الفاضل الا هذا
فلا مجال لكون هذا الاحتمال اعتراضا عليه بحال قال الشارح اشارة الى القسمين الاخيرين اللذين
هما مع الاخر وبالاخر و لما لم يكن القسم الرابع المعبر عنه بقوله وليس احدهما اولى بظاهره شاملا
لهما قال الشارح المحقق بل الاظهر ما ذكرته الخ وذلك حيث قال ان التلازم بينهما اما ان
يكون لكون احدهما علة للاخر ولم يكن والاول على اقسام ثلثة اولها كون الصورة علة مطلقة و
ثانيها كونها جزء علة وثالثها ما لا يكون هذا ولا ذاك بل يكون اما الة او واسطة ولما لم يصلح
الهيولى لذلك فقد اعرض عنه والثانى اى كون الثالث بحيث يقسمها قسمين احدهما
بالاخر والاخر مع الاخر وانما قال الاظهر لجواز توجيه القسم الرابع على ما ذهب اليه الشارح
الفاضل بحيث يشملهما وذلك على ان يكون المراد من عدم اولوية احدهما بالعلية لعلية الشارح
او الفاعلية فلا ينافى ان يكون كل منهما علة للاخر من غير دائر الا انه بقى ههنا عدم شمول صورة القسمة
فى الاصل لما مع الاخر كما سيورده الشارح الفاضل فاسطر قال الشارح موجودان ولجبا الوجود

ممكنا فيان لايخفى انه على تقدير تعددهما لا يصح التلازم بينهما بل انما يكون لكل منهما نظرا الى
الاخر امكان بالقياس لا العام بل الامكان بالقياس بالمعنى الخاص ضرورة انه لا ابا لى احدهما
عن وجود الاخر ولا عن عدمه والا لكان بينهما علاقة عليه ومعلوليه ولا يلزم من ذلك
ان يكون له امكان بالغير لينافي ذلك الوجوب الذاتي ولا يلزم من استحالة عدمهما من حيث
كونهما واجبين بالذات في نفسهما جواز التلازم فان قلت انه لو لم يكن كذلك لجاز امكان
ارتفاع احدهما مع وجود الاخر فهو ينافي وجوبه الذاتي قلت قد علمت الفرق بين جواز ارتفاعه
بالقياس الى الاخر وبين جواز ارتفاعه في حد نفسه والاول يسلم من دون لزوم صيرورته
ممكنا والحاصل ان بينهما معية اتفاقية لا معية لزوميه ضرورة ان لكل منهما بالقياس الى الاخر
امكانا خاصا لا انه ابا لى وجود شي منهما عن وجود الاخر ولا عن عدمه فرفع شي منهما لا يوجب رفع
الاخر ولا يحتاج عن رفع ثالث ولا يوجب ايضا رفع ثالث يوجب الاخر والا لكان ذلك
الاخر معلولا ممكنا لا واجبا والمفروض خلافه هف واستحالة عدم كل منهما نظرا الى ذاته
ينافي جوازه نظرا الى الاخر جوازا بالقياس الى الغير لا بالغير فليتدبر والحاصل انه لا منافاة بين
كون الشي واجبا لذاته ممكنا بذلك المعنى كما انه لا منافاة بين كونه ممكنا لذاته واجبا بالقياس
الى غيره ومن هاهنا لاح بطلان ما قيل انه لو تعدد الواجب لكان بينهما تلازم وجودي
ملزم امكان كل منهما او احدهما لان المعتبر في ذلك كونهما معلولين لثالث او كان احدهما
علة للاخر واما بيان استحالة وجوب احد الامرين اي المادة والصورة بالذات فلانه
ان تعلق وجود الواجب بالاخر وبالجملة انه لا يجوز تعلقه بالاخر سواء كان ذلك الاخر واجبا

او ممكنا فعين من ذلك كون كل منهما في ماهيته ممكن الوجود قال الماتن هي العلة المطلقة
المراد من المطلقة ان تكون علة في الجملة ومن الاولويه ان يكون علة تامة والحق ان تعلق
الصورة اما ان تكون علة تامة اولا والثاني اما ان تكون بواسطة اولا والثاني اما
ان تكون آلة اولا وهو الشريك قال الشارح ان اراد بقوله تقييم كل واحد منهما مع الاخر
لا يخفى جواز ان تكون قوله مع الاخر اشارة الى افتقار كل منهما الى الاخر على وجه لا يدور
كالمتضايفين حيث انه يفتقر كل منهما الى معروض الاخر عما هو معروض الاخر وقوله
بالاخر الى توقف كل منهما على الاخر بحيث يدور وذلك لان الشيخ بصدد عد الاحتمالات
فيكون القسم ما تشمله مورد القسمة ثم ان الشارح المحقق لما ذكر هذه هي الاقسام الممكنة
بحسب ما ذكره الشيخ فلا مجال لحمل كلامه في توجيه ما وقع من الشيخ على ما ذكرناه ولعله
حمل قول الشيخ مع الاخر على كونهما بحيث لا افتقار لاحدهما الى الاخر كلبنتين متلاقيتين
باحد طرفيهما وبالاخر على كونهما بحيث يفتقر احدهما الى الاخر على وجه غير داير ثم ان
الشيخ لما نبه على ان الاستناد الى علة خارجة لا يكفي في التلازم بين امرين لترتبهما عليها من
حيثيتين متغايرتين قال اما مع الاخر اشارة الى المتضايفين حيث ان كلا منهما يفتقر الى
معروض الاخر بما هو معروض الاخر ضرورة ان الابوة يفتقر الى معروض البنوة من حيث
هو معروض لها او بالعكس او بالاخر اشارة الى افتقار كل منهما الى الاخر على وجه دائر وحمل
ما قاله الشارح المحقق عليه على تقدير ان تكون المراد من الاقسام الممكنة ما يكون امكانها
في بادي النظر لا مطلقا ثم انه لما لم يكن بين الهيولى والصورة تضايف ولا علية تعين احد

تلك الاقسام الباقية ثم لا يخفى جواز توجيه ما وقع عن الشيخ بقوله مع الاخر بان لا يكون
بينهما علاقة فاعلية او علة تامة وبالاخر ان يكون بينهما تلك العلاقة وانتفاؤها من الاو
لا ينافي كون احدهما شريكا لعلة الفاعلية وبالجملة انه لا يمكن ان يكون علة مطلقة ولا
الة اما الاول فلما ذكره الحاكم من ان العلة المطلقة هي التي تكفي في وجود المعلول بانفرادها
من غير حاجة الى الضميمة وان ما قيل ان المعتبر في العلة المطلقة انه لا يمكن تحقق الشي عند عدم
تلك العلة سواء كان عدمه مطلقا او في ضمن فرد واحد ولا شك انه اذا عدم فرد واحد فاتصف
ذلك الفرد بالعدم لا بد ان تتصف الطبيعة في ضمنه به اذ لا يخفى ان اتصاف الفرد بشي اتصاف
به الطبيعة لا بشرط شي لاتحادهما فهو ما خوذ مما قاله الحاكم واما الثاني فلان المعتبر في الة
الشي ان لا يكون متعلقة الوجود بذلك الشي والصورة ليست كذلك قال الشارح واما
ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة انت خبير بانه ترديد مستدرك حيث قسم افتقار
الهيولى الى الاقسام التي من جملتها هو الاستغناء من الجانبين ومن الظاهر انه لا احتمال
مورد القسمة اللهم الا ان يقال ان الشيخ اورد ما هو الحق في قسم التلازم الى الاقسام المحتملة
يخرج بقوله الحصر قال الشارح بل من حيث تعين تلك العلة يتعلقا ما لكل واحد الى قوله
على ما سيأتي بيانه وهو ان يفتقر كل واحد منهما يكون موقوفا على تعقل الاخر انت خبير
بان هذا تغيير للاصطلاح لان اللزوم بين الشيئين اعم من كون هذا اللزوم امرا خارجا
عنهما منفصلا والملزوم او اللازم كما بين في موضعه قال الشارح ويظنون ان التلازم
بين الشيئين ليس لاحدهما علة للاخر قلنا لا نم ذلك لجواز ان لا يكون التلازم من احد الجانبين

او واسطة ثالث بينهما وما الدليل على الحصر على ان المنطقيين ما ذكروا هذا على سبيل الحصر
قال الشارح لا يكون مقتضيه من جهة القبول لجواز ان يكون بواسطة واهب الصور
قال الشارح ولما استحال ان يكون القابل فاعلا اي من جهة كونه قابلا لا يكون فاعلا
ولا الة ولا غيرهما وهم ان يكون دليلا اخر لكن ليس كذلك بل تاكيدا لقوله فهي لا يكون مقتضيه
للتلازم قال الشارح نبه على ان الحق في هذا القسم يعني هذا القسم يصدق اما باعتبار
ان لا يكون شي منهما علة للاخر او باعتبار ان امرا ثالثا يوجب التلازم بينهما قال الشارح
ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في هيتها كان المراد بالمقوم مقوم الوجود لان
الهيولى بسيطة لا تحتاج في ماهيتها الى مقوم ضرورة ان المقوم جزء المتقوم والحاصل ان
العلة علتان علة الوجود وعلة المهيه ثم الامام قال في بيان قول الشيخ واعلم ان الهيولى
اعلم ان في هذه الالفاظ احترازات الاول انه لو قال الهيولى مفتقرة الى ان تقوم بالفعل
نال ذلك الاشتباه واعلم ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس الا في وجودها الثاني
انه لو قال الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة لكان لا يدرى انها مفتقرة الى الصورة
في وجودها الخارجي او الذهني او فيهما جميعا ولما كان الحق ان ذلك الافتقار ليس الا
في الخارجي لا جرم قال الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل لان القيام بالفعل لا يراد
به الا الوجود الخارجي الثالث انه لو قال الى الصورة لكان لا يدرى من هذا الكلام وحده
تلازمهما لافتقار العالم في وجوده الى البارئ مع انه مباين له فلما قال الى مقارنة الصورة
زال هذا الاشتباه هذا كله لفظه قال الشارح الى ذات الصورة فهذا القيد سقط

مايتوهم من الشك اللفظي الذي يرد على قوله باعتبار اعتقادها الى المقارنة ثم قال في
توجيهه اقول يحتمل ان قوله اي في تشخصها متاخر عن مقارنة الصورة قال الشارح
لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير قال الامام لاحتمال ان لا يكون هما متلازمين وان
لم يكن لواحد منهما تاثير في الاخر كالابوة والبنوة قال وستعرف ابطال هذين الاحتمالين
ان كان غرضه اعتراضا على الشارح الفاضل فليس بشيء لانه ما ادعى ان الاحتمالين
واقعان وان كان غيره فمسلم اللهم الا ان يقال ان مراده الاعتراض على المتضايفين
بانه ليس كما نبه الشارح الفاضل انه لا تاثير لاحدهما في الاخر مع التلازم فانه يصح
لكن هذا انما يتم ان لو قال الامام انه لا تاثير لاحدهما في الاخر وذلك غير معلوم على انا
نجيب عما اجاب به المحقق قال الشارح ويكون لا الهيولى تجرد عن الصورة اشارة
اشارة الى الاحتياج من الطرفين والاستغناء قال الشارح واقول لو كان مراده
ذلك اي يجوز ان يكون مراد الشيخ من قوله هذين القسمين اذ لو كان المراد ذلك لما ذكر
السبب الخارج وهو الذي يقيم كل منهما مع الاخر لكن ذكره ويمكن منعه اذ الفاضل ما ذكر
ان هذا القول الى هذا فقط بل اليه مع السمة التي يمكن ان يتمسك بها الخصم فلهذا ذكر
السبب الخارجي قال الشارح على تقدير الاستغناء فان قيل الاستغناء لا ينافي التلازم
لجواز الاستغناء مع التلازم بواسطة امر ثالث قلنا لا نم ذلك فان الاستغناء المطلق
ينافي التلازم وما ذكرتموه من انه يتوقف تعقل احدهما على الاخر فالاستغناء من هذه
الحيثية لا ينافي التلازم قال الشارح متكافيان في الوجود وذلك بان يكون كل

الصوره

منهما

منهما قائما بذاته لا يحتاج الى امر ثالث وهذا الاحتمال لا يبطل الا بعد بيان انه لا يجوز ان
يكون موجودان على هذا الوجه واما ما ذهب اليه هذا الشارح من ان هذا الاحتمال
هو ما ظنه الجمهور لا يخفى انه غير موجه اللهم الا ان يقول نحن نتكلم في الممكنات فان اورد
الامام المتضايفين يكون الجواب صحيحا قال الشارح والشك الثاني غير وارد
ذلك لان مورد القسمة لا يحتمل القسم المذكور فح يكون قوله بعض الاقسام محذوفا
ممنوعا حينئذ انما يكون محذوفا لو احتمله مورد القسمة ومن الظاهر انه لا يحتمله
قال الشارح واما صور الفلكيات انما ذكر الشارح صور الفلكيات وان لم يكن لها
مدخل بيانا لقول الشيخ حيث قال واما الصور التي يفارق الهيولى الى بدل ليعلم ان الصور
التي لا يفارق كالفلكيات وهذا دليل خاص على ان الصورة لا يكون علة اوليه ولا واسطة
ولا آلة قال الشارح من الاربعة المذكورة اي الاقسام الاربعة وهي كون الصورة علة تامة
او واسطة او جزء علة او الصورة والهيولى معلولتان لثالث قال الشارح من حيث
هي صورة ما تشير بذلك الى ان العلة هي القدر المشترك وهو واحد لا كل من خصوصيات
يحصل بانضمام كل منها الى المبدع تارة وهكذا حتى يلزم تحقق علة استعداد الهيولى
الشارح يتشخص يمسك سقفا بدعامات التشخص هيهنا هو المفارق والدعامات هي
الصور المتعاقبة فظاهر ان السقف لا يحتاج الا الى دعامة ما ضرورة انه لو احتاج الى
هذه الدعامة لانعدم بانعدامها قال المص بحيا ان نعلم في الجملة هذا القصد لبيان
عام على عدم جواز كون الصورة علة مطلقة ولا واسطة وهكذا اما بحث الصورة

قال الشارح والفرق مشكل حاصل الفرق ان ما مع المتاخر يجب ان يكون متاخرا
اذا كانت المعية بينهما على سبيل اللزوم وما مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما
اذا كانت المعية على سبيل الاتفاق ولا يخفى عليك ان هذا تخصيص للدعوى والامام اشكل
الفرق على ان القاعدة كلية في الصورتين هذا مع انا نقول ان في كلامه تناقض لانه اورد
تارة معلولا علة واحدة مثالا للمصاحبة الاتفاقية كما بينا وتارة للمصاحبة كما مر هذا
على انا نمنع كون المصاحبة بينهما اتفاقية ضرورة استنادهما الى ثالث مع شرطية
احدهما للاخر كالعقل الاول بالقياس الى العقل الثاني فيصح ان يقال كلما صدق المعلول
صدق علته وكلما صدق علته صدق المعلول فيتحقق التلازم بينهما قال الامام خرج من
كلام الشيخ ان ما مع المتاخر يجب ان يكون متاخرا وما مع المتقدم لا يجب ان يكون
متقدما وانه مشكل لان الفرق بين الصورتين قال هذا الشارح الفرق ثابت لان المعية
تطلق بمعنيين احدهما على المتلازمين اللذين شانهما ما ذكره في الصورة الثانية
لا يجب ان يكون ما مع المصاحب متقدما كما قلنا هذا ويحتمل ان يكون غيره فلهذا
قال فلعل قال الشارح وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم
اللزوم بين استقامة الحركة والجهة اللزوم بين العلة التي هي الاولى والمعلول الذي
هو الجهة والمراد هيهنا ما عنها او اليها لاستحالة الحركة المستقيمة في الجهة قال
الشارح لقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم هذا الايراد ظاهر و
كذا الجواب عن المقدمة الثالثة لانا لا نم ان الجسمية لو لم يكن علة لا يكون متقدمة غايته

لا يكون

لا يكون بالعلية لكن انتفاؤه لا يستلزم انتفاء التقدم مطلقا وذلك ظاهر اجاب
الشارح بانا لا نم ان الشكل متاخر عن الجسمية بحسب وجودها وسلم انه متاخر
عنها بحسب ماهيتها وعلى تقدير تاخره عن ماهيتها لجواز احتياج الماهية في تشخصها
الى ما يتاخر وجودها عنها بالمثال المذكور ويمكن الجواب عنه بانه متاخر عنها في الوجود
اذا تاملت فيه حاصل جواب هذا الشارح ان الصورة لا يكون علة مطلقة والا لزم
ان يكون متعينة لان المطلق لا يكون علة للهيولى المتعينة وهذا المحال لا يلزم فيما اذا
كانت الصورة جزء العلة لان جزءها لا يلزم ان يكون متشخصا قال الشارح اقول
ان الشيخ لم يذهب الى ان الهيولى الخ جواب عما وقع عن الشارح الفاضل على ما قال وقد
يكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه وذلك بان يقال انه ينافي ما ذهب اليه
الشيخ من ان الصورة من حيث هي صورة جزء علة دون وجودها لان ظاهره انها بماهيتها
علة للهيولى لا بوجودها وقوله وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان
الخ انما لم يرد به ذلك لان الهيولى ليست معلولة لوجود الصورة بل لكون معلولة لماهيتها
وقوله بل لكون مراده الخ وذلك على ان يكون مراده من اللوازم المعلولة المعلولات ثم انه
بقي انه يلزم ان يكون ما وقع عن الشيخ بقوله واللوازم مستدرك وفيه ما فيه فليتدبر فيه
قال الشارح فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى
انت خبير بامتناع كون الصورة على تقدير عليتها مطلقا علة لحلول نفسها في الهيولى
اذ عليتها مطلقا يتوقف على وجودها ووجودها يتوقف على حلولها فلو كانت علة

الحلول متقدمه على الحلول لتوقف الحلول على العلة المتوقفة على الحلول وهذا الاشارة في
جزء العلة وذلك ظاهر قال الشارح اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا
الموضع الخ اما اولا فلانه يتوجه الى ما ذكره بقوله لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود
الهيولى الخ ان الكلام في نفي العلية المطلقة عن الصورة لا مطلقا واما ثانيا فلانه يلزم الا
فيما وقع عنه بقوله وان كان ليس من احواله الخ لعدم الاحتياج اليه اصلا في والى هذا اشار
بقوله فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زياده الخ واما ثالثا فلان ما
في دفاع ما يتوهم من الاستدلال على ما استدل عليه بوجه يشار اليه والجواب بعد
الفراغ عن الاخر لا انه يتوجه الى ذلك في اثناء تقريره سواء كان سهل الماخذ او لم يكن
فما اشار المحاكم الى بعض هذه الوجوه الخ واما رابعا فلانه ينفي قول الشيخ واللوازم المعلو
وقوله ان كان من احواله ضايعا لا معنى له ثم ان قوله ثم ان الشيخ استشعر ان يقال الخ
اشارة الى ما يرد في هذا المقام من عدم جواز ان تكون الصوره مطلقا علة للهيولى
اما بحسب الوجود لمقارنتها لها واما بحسب الماهيه فلابهامها وعدم تحصلها
فلم يبق منها ما يصلح للعلية ثم اشار الى الجواب بكونها صالحة للعلية بحسب الماهية في
الجمله ولم يقصد لبيان نحو عليتها بل تصدى لما هو معروض لها حتى يتبين بعد ذلك نحو
عليتها فيتوجه المناقشه الى ما ذكره بقوله وفيه ادراج دليل على المدعى قبل الاتمام
كان في توجيه الاتمام وقع الدليل على المدعى في دليله وفي كل ذلك خبط في الكلام انتهى
ولعل فيه خبط المعروض للمدعى بالمدعى فليتبصر قال الشارح ساق البرهان اليه

وهو البرهان الذي ذكره الشيخ عند قوله فيعلم ان التناهي قال المص ولكن علم ان
التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجزئيه في حد نفسها الا بهما او معهما
لا يخفى ان الظاهر في تحقيق المقام ما وقع عنه في الشفاء من تاخر الشكل والتناهي عن الجسم المحسوس
ضرورة ان الموضوع من مشخصات ما يقوم به من العرض فيلزم تقدمه
عليهما لا كونه متاخرا عنهما او كونه معهما كما هو الظاهر من منطوق هذا الكتاب بل
انهما من علامات التشخص لا من المشخصات ضرورة ان تشخص الشيء ليس الا نحو وجوده و
انا قلنا ان ما في الشفاء يدل على تاخرهما عنه حيث ان فيه بعد ما يويدنا فيما ادعينا
فهو اذن متقدم بالذات على المحسوسات وليس الشكل كذلك فان الشكل عارض
لازم للماده بعد تجوهرها جسما متناهيا فان قلت يجوز التوفيق بينه وبين ما في هذا
الكتاب بان المراد من الجسم في الاول هو الجسم المطلق فيصح تقدمه على التشكل والتناهي
وما في هذا الكتاب هو الجسم بتشخصه كما حصله الشارح المحقق فلا تدافع بين تاخرهما
عن الجسم المطلق وتقدمهما على الجسم المخصوص قلت ان ما وقع عنه بقوله هما متناهيا
في قوله لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا اي صريحا على مطلق الجسم كل الاباء
ضرورة ان الجسميه المطلقة لا تأبى التناهي وعدمه فلو كان الشكل عن عوارضها بما هي هي
فلا يصح الحكم بكونه من عوارضها بعد صيرورتها جسما متناهيا ثم ان عدم انفكاك الجسميه
عنهما في الخارج يثبت المدعى ضرورة انهما من حيث المادة ثم ان المحاكم قد غفل عن تلك
المنافاة الواقعة بين ما في الشفاء والاشارات فحكم بتقدم الصورة المطلقة عليهما وتاخرها

بما لها من الهوية الشخصيه عنها او كونها معها مع ان الحق تاخرها عنها مطلقا فليتدبر
ولكن بقي الاشكال في حل هذه العباره المنقوله من الشفاء وذلك حيث ان الجوهر يطلق
تارة على الموجود لا في موضوع وتارة على حقيقة الشيء وذاته ومن الظاهر ومن كلامه
ان الهيولى كما لا يصح ان يصير جوهرا بعدما لم يكن كذلك لا يصح ان تكون جسما كذلك وكذا
لا يصح صيرورة حقيقتها جسما والا لزم الانقلاب وعلى تقدير ان يجرد عن الصيرورة
ويكتفى بالحصول فلا يصح ان يحصل جسما ولعل المراد من المادة ههنا هو الجسم المطلق الذي
بمنزلة المادة والعنصر نظرا الى التناهي والحدود فيرجع حاصله الى انها بعد تحقق
حقيقتها وتحصلها جسما بعينه كتحصل الحيوان وصيرورته انسانا ونحو ذلك
على ان يكون محصله فيكون تحصل ذلك من قبل تحصل الجنس بفصل المنوع له وعلى تقدير
ان يكون المراد من المادة هو الهيولى فيصح توجيهه بانه يرجع ذلك الى ان تكون الصورة محصلة
لها فتصير بحسبها جسما متناهيا قال المص فيصير الهيولى اشارة الى ما وعدنا
من تقدم تاخر الصنف الاخر وقوله تممه وفي بعض النسخ تممته وجودها يعني به تمام
وجودها السابق عليها ومعناه على ما ذكره الشارح الفاضل انه يلزم ان تكون الهيولى
سببا للشيء الذي به او معه يتم وجود الصورة التي هي تمام وجودها سابقة على الهيولى
لان الصورة اذا كانت علة لها كانت متقدمة بتمام وجودها عليها قال الشارح
واقول انه ذهب الى الصورة من حيث هي صورة اختيار الشق الاول ومنع تقدم الشيء
على نفسه بان المتقدم على الهيولى هي الصورة من حيث هي صورة والمتاخر عن الهيولى

هي الصورة المتشخصه قال الشارح يريد بيان كيفيه تقدم الصورة العنصرية على
الهيولى اراد الشيخ بيان ان الصورة النوعيه ايضا ليست علة للهيولى لان التلازم
بينهما ثابت فلا يخلو اما ان تكون كل منهما علة للاخر او الهيولى علة او بالعكس وكذا
باقي الاقسام فاورد هذا القسم وابطله وكان من الاولى تاخير هذا البحث عن بقية الاقسام
قال الشارح وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة الخ الشارح الفاضل حمل
الصورة الجوهرية على الجسميه والشارح المحقق حمله على الصورة النوعيه وهو الاظهر
قال الشارح فالشيء الذي عقب الصورة الزايلة وهو المفارق كما مثل في الشخص المقيم
للسقف بالاعمدة قال الشارح وشك اخر توجيهه ان ما وقع عن الشيخ غير صحيح على الاطلاق
لان الجسم يزول عنه ان يحصل اخر وهذا الحاصل عقيب الزايل ليس مقوما للجسم لكونه
عرضا شك الامام يشتمل على سوالين احدهما ان معقب البدل على تقدير كونه مقيما لا يلزم
ان يكون صورة لهذا البعض قال الشارح وهو محال لما مر وهو استحالة وجود الصوره
بدون الهيولى فان عارض بانه لا يجوز كون الصورة جزء العلة والا لكانت مقيمة بنفسها
واللازم باطل اجابه بقوله انه جعل الصورة سابقة ولم يجعل الهيولى سابقة
قال الشارح واما الشك الثاني فليس بوارد لان الكلام في ان معقب البدل
مقيم للمادة بالبدل الذي هو جوهر فيكون المقيم للجوهر جوهرا فلا يرد الاعتراض وايضا
انا لا نسلم ان معقب البدل ههنا هو التشخصات التي هي الاين ليست بمقيمة للجسم
المتشخص بل هي مقيمة له من حيث كونه متشخصا ولا يلزم الدور من احتياج الاين الى الجسم

الجهة كما ذكره فهذا الجواب عن الامر الاول والشك الثاني غير وارد بوجه اخر وهو ان
الشيخ ادعى ان تعقب البدل مقيم للمادة بالبدل وما اورده الامام من النقض يدل
على ان تعقب البدلين مقيم للجسم ويمكن دفعه بانه لو قوم المادة لقوم الجسم و
بالعكس قال الشارح من كيفية تقدم احديهما على الاخرى فان المتقدم هي الصورة
من حيث هي صورة والمتاخر هي المتشخصة فلا تناقض قال الشارح ثم لا يلزم ان يكون هذه
الاعراض صورا هذا جواب عن قوله لا يلزم من كونه مقيما ان يكون صورة وما ذكره المحقق
هنا
راجع الى ان الشيخ ما اثبت الجوهرية بهذا الدليل وهو تسليم ما ادعاه الامام اذ قال
على الطلاقة غير صحيح ومع ذلك فراجع الى اثبات الصورة النوعيه وقد عرفت ما فيه
قال الحاكم ان الهيولى يستحيل ان يكون علة موجبة للصورة اما اولا فلان الهيولى
قابلة والقابل من حيث انه قابل لا يجب به وجود المقبول واما ثانيا فلان القابل لا يكون
فاعلا اصلا وكان الاول من حيث انه قابل وفي الثاني بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب
وجود المقبول بمجرده واما مع الغير فيجوز ان يجب به بل الصورة لم يجب في الواقع الا بمجموع
الامرين الفاعل والقابل واما من جهة الفعل فالقابل لا يكون فاعلا لا بالاستقلال ولا مع
الغير هنا كلامه ثم ان هذا مما استفاده مما وقع عن الشيخ ههنا بقوله ان الهيولى يستحيل
ان يكون علة موجبة للصورة ولكن لا مطلقا بل بشهادة ما وقع عنه في الشفا بقوله فاما
المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة انما هي مادة لان
لها قوة التهيؤ والاستعداد والمستعد بما هو مستعد لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له

ولو كان سببا لوجب ان يوجد ذلك دايما له من غير استعداد واما ثانيا فلان من المستحيل
ان يكون ذات الشيء سببا لشيء بالفعل وهو بعد بالقوة بل يجب ان يكون ذاته قد صار بالفعل
ثم صار سببا لشيء اخر انتهى وذلك حيث ان ما ذكره بقوله من حيث قابل ماخوذ عما ذكره
الشيخ ههنا بقوله بما هو مستعد والبواقي من البواقي وهو ظاهر بل لا غبار فيه وتوجيهه
وجيه لا يتجه عليه ما اورد عليه الشريف المحقق وهو غير وارد عليه وذلك حيث قال
في هذا التوجيه بحث فان الظاهر من عبارة الشيخ انه استدل على المطلوب اعني ان
الهيولى لا يكون علة موجبة بدليل واحد هو ان لها جهة القبول فلا ايجاب ولا اقتضا
للتلازم من هذه الجهة ويستحيل ان يكون لها جهة الفاعلية فلا ايجاب ولا اقتضا
لها اصلا فقوله بوجه من الوجوه متعلق من حيث المعنى بالمجموع اي لا بوجه القابلية ولا
بوجه الفاعلية انتهى كلامه وهو في غفلة عن بعض ما ذكرناه والحاصل انه تقييد المستعد في
الاول بما هو مستعد دون الثاني اشارة الى جواز كون ذات القابل مما له مدخل في وجو
وجود الصورة وان لم يكن كذلك من حيث كونه مستعدا له لان المعتبر فيه بما هو مستعد
للصورة ان لا يكون الصورة فيه واما ذاته فيصح ان يكون تلك الصورة موجودة فيه فيكون
له مدخل ما في وجوبها فلذا يجب وجود المقبول عند وجود الفاعل والقابل معا وذلك
بخلاف ما عليه امره في الفعل بوجه من الوجوه على ما قال فلانه من المستحيل ان يكون
ذات الشيء سببا لشيء بالفعل وهو بعد بالقوة فقد انصرح انه لما لم يصح ان يكون المادة
بوجه من الوجوه سببا لذلك الشيء على الاطلاق فاعلا كان او شرطا او الجملة ان كلام الهيولى

والصورة ليست علة مطلقة للاخرى لكن الصورة يصح من حيث هي شريكة للعلة بخلاف الهيولى
لانها كما يستحيل ان يكون علة مطلقة كذلك يستحيل ان يكون شريكة لها لانها قابلة محضة
والقابل لا يكون معطيا للوجود فان قلت ان شريك العلة لا يجب ان يعطي الوجود وان كان
جزأ من العلة التامة كالصورة فليكن المادة ايضا كذلك قلت ان المراد من شريك العلة كونه
مما له مدخل في الايجاد ومن الظاهر ان القابل ومصححاته من مراتب ذات المجهول لا الفاعل
فليتدبر قال الشارح وظهر من ذلك ان المعية التي يكون بين المتضايفين ليست من حيث
ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا قال الشيخ في الشفا
وقد تظن بعض الناس انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الاخر انه يجب من
ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالاخر فيؤخذ كل منهما في حد الاخر جهلا بالفرق بين ما لا
يعلم الشيء الا معه وبين ما لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشيء مجهولا ومعلوما
مع كونه معلوما وما لا يعلم الشيء الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشيء لا مع الشيء ومن القبيح
الفاحش ان يكون انسان لا يعلم ما الابن وما الاب فيسال ما الاب فيقال هو الذي
له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب اذ كان العلم بهما معا ثم ان الشارح
المحقق لما حكم بان بين المتضايفين معية عقلية معناها وجوب تعقلهما لا بد ان يوجه
الى دفع ذلك الاشكال حتى يجوز له ذلك الحكم والحق ان هذا شبهة لا يحسم عرقها الا
بما حققه الشيخ في بعض مقالات الشفا حيث قال واما المتضايفان فلا بد من ان يدخل
احدهما في حد الاخر اذ كانت مهية معقولة بالقياس الى الاخر ولكن ينبغي ان يؤخذ بعضها

في حدود بعض على الوجه الاوفق وهذه لفظة التعليم الاول ومعنى جملة ذلك القول انه لما
كان كل واحد من المتضايفين معقول المهية بالقياس الى الاخر فلا بد ان يؤخذ كل في حد الاخر
لكنه وان كان ذلك كذلك فان الاخذ لاحدهما في حد الاخر اخذ اجزافا بلا تدبر امكن ان
يقال قد عرف الشيء بما ليس اعرف منه بل هو مثله فيجب ان يدبر في ذلك تدبرا اوفق ويترك ذلك التدبر
الى انهما انما يقولان المتضايفين يكون لهما ذاتان فيهما الاضافتان فاذا كان التعريف
شارحا فيقال ما الجار فيقال الذي له جار لم يستقع بذلك وخصوصا اذا كان كلاهما مجهولين
ولكن اذا اخذ من حيث هو ذات ومن حيث له مع الذات حال ان كان هو بها مبدأ
الاضافة فحينئذ يمكن ان يعرف به الاخر فيقال مثلا ان هذا المسمى جارا ويوحد من حيث هو
مسمى جارا ثم يقال هو انسان فيوخذ من حيث هو انسان ثم يقال انه ساكن دار فيؤخذ نعم
مع الانسان هذه الحال ثم يقال تلك الدار احد حدودها هو بعينه حد دار انسان اخر
هو الذي يسمى جارا فيبين به العلاقة فيكون قد اخذ الجار من حيث الشيء يسمى به ودل
على الحال الذي له ودل على الاخر فانعقد في النفس صورة الاضافة والمتضايفين و
علما معا فلم يؤخذ احدهما في حد الاخر على انه جزء حده فانك تجد جميع هذه الحد مستمرا
من غير اخذ المحدود من حيث هو مضاف فيها الى ان كان ولا بد من حيث هو مسمى
او من حيث هو ذات بحال اخرى ولو انه اخذ في حده وجعل حده لا من هذه الجهة لكان
اعرف منه فقد بان من بضاعة الشان حوان تصحيح المعية العقلية للاضافة من دون
لزوم الدور فيها مطلقا ثم انه لما تصدى الشارح الفاضل لبيان مادة الاقتضاض

بالمتضائفين واجاب عنه الشارح بما ترى قال المحاكم ان التضايف لا ينحصر في المتضائفين
بل هو لازم للقضايا المتلازمة في بابي العكس وتلازم الشرطيات وغيرهما فان السالبة
الدائمة مثلا تنعكس سالبة دائمة وتتلازمهما ولا توقف لاحديهما على الاخرى فلو استلزم
الاستغناء صحة الانفراد لم يتحقق بين قضيتين انتهى ولا يخفى انه على تقدير عدم ارجاعها
الى التضايف يصح الحكم بان الامر في هذه الصورة يرجع الى علية بعضها لبعض كتقدم الشرط
لتاليها والقضية لعكسها فلا يصلح ان يكون مادة الانتقاض ضرورة ان الكلام في بيان
ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل منهما مع الاخر
كما قاله الشارح الفاضل فزعم انه حكم بانتقاضه بالمتضائفين ظنا منه ان كلا منهما غني عن
الاخر مع عدم جواز وجود كل منهما بدون الاخر ومن البين الظاهر ان الامر في الصور
التي ذكرها المحاكم للانتقاض ليس كذلك بل الظاهر انحصار ذلك في المتضائفين لمكان
استغناء كل منهما عن الاخر مع عدم جواز انفكاك احدهما عنه وذلك بخلاف امر مقدم
الشرطية نظرا الى تاليها والقضية لعكسها لافتقار كل من العكس والتالي الى القضية والمقدم
الشرطية من دون الحاجة الى التعميم في العلية للجواب عنها كما ظنه بعض الناس وذلك
حيث اورد الاعتراض على ما قاله المحاكم على ان النقض به بقوله اقول يمكن دفع النقض عما ذكره
الشارح من التعميم في العلية بين المتضائفين لانه اذا كان احتياج كل منهما الى معروض
الاخر يكفي في التلازم فليكف في صفة العكسية الى ذات الاخر فهنا احتاج صفة الاصل في
كونها اصلا الى ذات الاخر التي هي العكس والاخرى يحتاج في صفة العكسية الى ذات الاصل

ثم قال

ثم قال نعم يرد على الشارح ان الاحتياج العام بهذا المعنى لا يكفي في تحقق التلازم والا لزم
التلازم بين كل امرين اذ كل امرين يتحقق بينهما اما التباين او التساوي او العموم والخصوص
المطلق او من وجه هذا كلامه ولا يخفى ان ما ذكره من التساوي والعموم والخصوص و
التباين من الاضافات وان كان بعضها متباين الاطراف وبعضها متشابه الاطراف
واما عكس قضية لقضية فهو من لوازمها المستندة اليها كما قلناه ثم لا يخفى على اولي
النهى جواز ان نجد اجزاء العالم متلازمة متعانقة وجدانا عقليا الهيا لكون من جملة
ما اشار اليه الشيخ سابقا بقوله لم ههنا سر من دون ان نحتاج الى تحصيل التلازم بين
اجزائه بحسب العموم او التباين او التساوي وذلك بان يقال ان اجزاء العالم بحسب الصورة
والمادة بمنزلة شخص واحد كما قاله المعلم الاول في كتاب اثولوجيا ان هذا العالم مركب من
اشياء متحد بعضها ببعض فيكون العالم كالشيء الواحد الذي لا خلاف فيه ويكون اذا
علمت ما العالم علمت لم هو وذلك ان كل جزء منه مضاف الى الكل فلا تراه كانه جزء بل كانك
تراه كالكل وذلك انك لا تأخذ اجزاء العالم كان بعضها من بعض بل كانك تتوهمها كلها
كانها شيء واحد لكن احدها قبل الاخر فاذا توهمت العالم واجزاءه على هذه الصفة كنت قد
توهمته توهما عقليا فيكون اذا عرفت ما العالم عرفت ايضا لم هو معا فان كلية هذا العالم
على ما وصفنا فالحري ان يكون العالم الاعلى على هذه الصفة وهذا على محاذاة ما قاله تارة
بان العالم حيوان واحد وتارة بانه عبد مؤمن ولا استبعاد ان يكون هذا هو المراد من الكتاب
في قوله تعالى كتاب احكمت اياته واما قوله ثم فصلت من لدن حكيم خبير فهو اشارة الى هذا النظام

بحسب تفصيل اجزائه بما له من السلسلة الطولية في لسان الحكماء وقد اشار عز من قائل
الى الارتباط بين اجزاء العالم حيث قال يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء
وما يعرج فيها بحيث نحدس من هذا من له سر ملكوتي بانه ليس لها بد من مبدا صانع
وحداني اوقع بينها ارتباطات مخصوصة وتعلقات معلومة كما تشهد الجبلة العقلية
والغريزة الفطرية بان العالم تشهد بلسان حاله وصريح مقاله بان له مبدا وحدانيا
والا لما كان بين اجزائه انتظام واعضائه التيام فلذا قيل انه لولا ارتباط بعض الموجودات
بالبعض على الوصف والنظام الحكمي لما دلت الجبلة على ان موجدها واحد محض في الهيتها
فارتباطها اذن قريب الشبه من حال النور المضمومين للعقدان وتمكنه في تركيب
المزارع وفي النجاة ان اعضاء الحيوان لما فيها من الدقائق والمنافع والارتباط والاجتماع
غير صادرة عن الطبيعة وانما هي صادرة عن علم وارادة فقد بان ان ههنا اسرارا متعلقة
بمبدا العالم مثل وجوده ووحدته وعلمه وقدرته وجوده وارادته قال الشارح
فان الصورة لا تفيد الا بقية الوجود فيكون المبدا المستحفظ لوجود الهيولى بالصور
المتعاقبة كشخص يمسك سقف خيمة من ان يقع على الارض بدعامات متعاقبة يزيل واحدة
ويقيم اخرى بدلا عنها اه ان الشيخ اشار في الشفا الى امثلة تناسب حال الهيولى والصورة
المطلقة والشخصية بما حاصله انه شبه الهيولى بالجسم والصورة المطلقة بكيفية لا
بعينها والصورة المخصوصة بالكيفية المتخصصة المحسوسة النافذة في الجسم المستنير
وذا علاقة وذلك حيث ان حلول الصورة الجسمية في المادة الهيولانية بالسريان وفي قوله

لا ينعكس

لا ينعكس بعد ما قال لان مثل نفوذ الشعاع اشارة الى استحالة انتقال الصورة الشخصية
من مادة الى مادة كما ان الكيفية الشعاعية النافذة في الجسم المستنير غير منعكسة عنه
كما في الشفاف كالبلور ونحوه ثم قال ولا يبعد اذا تاملت ان نجد لهذا مثالا ولعل مراده من ذلك
تشبيه الهيولى بالخيمة والصورة المطلقة بالدعامة المطلقة ووقوف الخيمة بها بقيام
الهيولى بالصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب افرادها على الهيولى وتواردها واحدا
بعد واحد عليها بالدعائم واما تشبيه ذلك الشيء الذي يكون بحسب الصورة علة للمادة
بشخص يعقب دعامة بعد دعامة وهكذا او تشبيه ذلك الشخص بشخص يعقب صورة
بعد صورة واما سبب ذلك الشخص فهو بمنزلة هذا الشخص ولله المثل الاعلى في السموات
والارض وتمام تفصيله في شرحنا على الهيات كتاب الشفا وذلك فضل الله يؤتيه من
يشاء قال الشارح وهو كما ذكرنا موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة
لا يخفى ان اثبات المفارق من مسائل غريبة لهذا الفن وذلك بخلاف ما عليه امر اذا
اخذ بما هو مبدا الشارح يكون السبب الاصل ايضا اذا علة المعين من وجه اي من جهة قال م
احتياج الصورة في التشخص الى الهيولى المحتاجة الى السبب بناء على انه من اجزاء العلة
التامة للصورة الشخصية ح وهي التي نعبر عنها بالمعين واما كونه جزء الفاعل الذي اشار
اليه الشيخ بقوله متعقب الصور وعلى تقدير ان يكون مراده من المعين طبيعة الصورة
يكون لا محالة محفوظة في ضمن الصور على ما قال بتعقيب الصور قال الشارح وعلى جاعله
للمادة جوهرا اي تحصلا غير ما لها من التحصلات النوعية بما لها من الاحوال قال الشيخ في

التعليقات ان الهيولى معنى قايم بنفسه وليس موجود بالفعل وانما وجد بالفعل
بالصورة وهي ليست علة صورية لها وان كانت علة صورية للمركب بل كون صورة لها
كالا يخفى قال الشارح ايجاب العلة مما وجد الى قوله من ايجاب المعلول ان الاضافة في
هذه العبارة من قبيل اضافة المصدر الى المفعول يعني ان ايجاب العلة البعيدة العلة
القريبة اقدم من ايجاب العلة القريبة المعلول ويحتمل ان يكون الاضافة في الاول اضافة المصدر
الى الفاعل والمفعول مقدر اى ايجاب العلة البعيدة العلة القريبة ولكن لما كان سياق
الاضافة الاخيرة من قبيل اضافة المصدر الى المفعول فالاولى ان يكون الاضافة في الاول
ايضا كذلك فيكون العلة الواقعة فيها هي القريبة دون البعيدة قال المصنف الجسم
ينتهي الى اخره لما فرغ عن الجسم وما يدخل في قوامه شرع في احواله ولما كان الجسم التعليمي
اشد مناسبة له قدمه على احواله قال الامام في شرحه عند هذا البحث بما هذه عبارته
انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي بسيطه لان النهاية من المضاف المشهوري
الا ترى انها معقوله بالقياس الى غيرها فانك تقول النهاية نهاية لذي النهاية والبسيط
بذاته فاذن قول القائل البسيط نهاية الجسم خطا بل البسيط هو الذي به تناهي
الجسم والفرق بين النهاية وبين الشيء الذي هو به النهاية ظاهر ثم قال اما قوله الجسم
يلزمه السطح فاعلم ان المراد من ذلك ان السطح والتناهي ليسا خارجين من مهية الجسم لانه
يمكننا ان نتصور جسما غير متناه والشيء لا يعقل الا وقد يعقل اجزاءه فلو كان التناهي
والتشكل ذاتيين للجسم لاستحال ان يعقل الجسم الا بعد تعقل كونه سطحا متناهيا

فلما لم يكن كذلك علمنا انهما غير داخلين في مهية الجسم قال الشارح ثم انها اضافة عارضة
الى الجسم وهو قول الشيخ الجسم ينتهي ببسيطه فهو اضافة عرضت للجسم لانها منسوبة
الى الجسم في قولنا ببسيطه اى ببسيط الجسم والاول امر وجودي والثاني عدمي او اضافات
ما متفرع على وجود الاضافات قال الشارح وانما يستدل على ثبوت الاول الخ اى
ويستدل من ثبوت النفاد والانقطاع على ثبوت المقدار والبعد لاستلزام الاول
الثاني لان الجسم اذا انقطع في ماخذ الاشارة بقي الامتداد فان قلنا ان الجسم ينتهي
نهايته كان مضافا حقيقيا وان قلنا ينتهي بسطحه كان مضافا مشهوريا والظاهر
من هذه العبارة كون السطح من عوارضه كما هو الظاهر مما ذكره الحاكم حيث قال كما ان
الخط والسطح امران يعرضان النهايات ولكن الظاهر انهما عارضان لها لا انهما عارضان
لها وذلك على ما قاله الشيخ في التعليقات ان السطح ليس لانه مقدار مكانا بل لانه حد
او نهاية او طرف وهذه كلها عوارض تعرض للمقدار ويمكن ان يفرق بين الانقطاع و
عدم تمادي الجسم وبين نهايته وكون الاول سببا للمقدار لا ينافي كون الثاني من عوارضه
ويؤيده ما في الصناعة من الفرق بين الفناء والانتهاء حيث يصح ان يقال ان الجسم منتف
عند النقطة ولم يصح ان يقال انه منته عندها فيجوز كون انتفاء تمادي الجسم الى
نهاية من مبادي السطح ومع ذلك يكون النهاية من عوارضه ولعل المراد من النهايات
الواقعة عن الحاكم الانقطاع وعدم تمادي الجسم وهو لا ينافي كون النهايات بالمعنى
الاخر من عوارض السطح والخط فليتدبر ومن ههنا اندفع ما قيل عليه من انه لا يخفى فساد

كيف والسطح لا يعرض النهاية بل هو نهاية الجسم بل المراد بقول الشارح كالخط
والسطح تمثيل النهايات والاطراف بالخط والسطح لا تمثيل عارضها بهما هذا كلامه
ووجه الدفع ظاهر بما قررناه ثم لا يخفى ان السطح ليس نهاية الجسم بل معروضا لها وفي
قوله بل هو نهاية الجسم نوع مسامحة ولذا قال الشيخ في التعليقات ان السطح معروضه انه
نهاية وعوارضه انه مقدار وليس هو مقدار بالجهة التي هو نهاية قال الشارح ثم قد لو يمكن
ان يجاب الخ اى يمكن الجواب عن النقض ببرهان اللم لان ذلك يدل على ان علة ثبوت الاكبر
للاصغر في الذهن كما في الخشب والنار والاحتراق لا في الخارج وكالمنافي كون النهاية
علة لثبوت السطح في الخارج للجسم وانت خبير بان المنع باق اعلم ان اعتراض الامام
ظاهر وجوابه منع استحالة كون المتاخر سببا لحصول السطح للجسم كما في برهان اللم
حيث ان الشيخ صرح بجواز كون الاوسط المعلول للاكبر موجبا لحصول الاكبر للاصغر في
البرهان قال الامام في شرحه اعلم انه لا تنافي بين كون الاوسط معلولا للاكبر وبين كونه
علة لحصول الاكبر في الاصغر فان حصول الاكبر في الاصغر عارض من عوارض الاكبر ومن
الجائز كون معلول الشيء موجبا لعلته صفة اخرى فان حركة النار مثلا معلولة لطبيعتها
ثم صار علة لحصول طبيعتها عند الشيء الذي ما ستة انتهى قال الشارح المحقق هذا الكلام
فيه تناقض لان قولنا النفاد على ان النهاية من المضاف المشهوري وههنا دل على انه
من المضاف الحقيقي ثم اورده على نفسه حيث قال لا تناقض لانا اخذناها باعتبارين الاول
اخذها باعتبار كونها نهاية لذي النهاية اعني المتناهي والثاني انها نفس النهاية والاول هو

المشهوري والثاني هو الاضافي وهذا السؤال مما دل عليه كلام الامام قال فكيف ساغ
اى لو سلم هذا ولكن جوابه يكون فاسدا لامتناع كون الاضافة المتاخرة عن معروضها علة
لثبوت السطح للجسم هذا تلخيص ما قاله الشارح المحقق قال الامام كلامه يشعر بكذا لجواز
ان يقال الامر ان النهاية مطلقا متاخرة فان النهاية بمعنى انقطاع امتداد الجسم متقدمة
على السطح لان الجسم اذا انقطع وانتهى يحصل بعده السطح والنهاية المتاخرة هي باعتبار
اضافة النهاية الى السطح في قوله ينتهي ببسيطه قال الشارح اما القطع والحركة كما في
قوله واذا قطعت الكرة فانه يحدث خط هو محيط الدائرة واما الحركة فكما في قوله واذا فرضت
الكرة متحركة فانه يحدث نقطة قال الشارح قال الفاضل الشارح لا نسلم الخ اى لا نسلم
عدم كون مركز الدائرة موجودا فيها الا بايجاد الامور الثلثة فان امكان حصول النقطة
حاصل في الدائرة بالفعل قبل هذه الامور ومن الظاهر ان هذا الامكان يستدعي موضعا
معينا فيتميز الموضع عن غيره فيكون المركز موجودا قبل هذه الامور فيكون النقط الغير
المتناهية موجودة بالفعل بهذا الدليل ويلزم انقسامات غير متناهية وان اختلاف
الاعراض لا يوجب الانقسام قال الشارح بخلاف المسائل المتقدمة انت خبير بانها ان كانت
من الالهيات مثل البحث عن الجزء وتناهي الابعاد والبحث عن الهيولى والصورة وتقدمهما
لكن الشارح على ان الاولين من الطبيعيات فلعل مراده منها البحث عن الاخيرين وما يتفرع
عليهما قال الشارح فلذلك لا يمتنع لانه لا بعد ولا مقدار لها فاذا اجتمعت النقاط
الكثيرة ولا تزيد عظمها على واحد لا يكون ممتنعا قال الشارح والخطوط حكمها الخ ان

الخطوط تمانع عن التداخل من حيث الطول دون العرض والعمق اما الاول فلانه
لابعد الابعد هذا البعد الواحد فلا تداخل خط في خط واما الثاني فلانه لابعد له
من حيث العرض والعمق فلا يمتنع من التداخل وكذلك الامر في السطح قال الشارح فمن
حكم بان هذا الحكم تشترك فيه المقادير قال الامام ان المقادير تشترك في هذا الحكم
الذي ذكرنا من امتناع تداخلها وجوازها ثم قال الشارح المحقق يعني ان تقدير هذا لقد
لانه من حيث هي مقادير يجوز تداخلها مع الاجسام وكلام الامام يشعر به قال الشارح
نقصد هذا المتحرك الايني احترز به عن المتحرك في الكيف والوضع ونحوهما فانه لا يسمى جهة
قال او الاشارة الحسية في جهتها اي مسدى الاشارة من المشير الى المشار اليه من حيث
اخذه في ذلك السمت قال الشارح تناسبهما اي الخط والسطح من حيث ان كلا منهما
عرض للنهاية قال لو وضعها متنا ولها الاشاره الخ قال في الشفاء ان الاشارة بعينه
الجهة الى يحصل التي من جهات العالم ثم قال الحاكم في حل تلك العبارة بهذه العبارة فمعناه
ان الجهات في نفسها وحلها الخ ولعله في هذا التوجيه اشارة الى دفع ما يتوهم من
ان الخلاء ذات وضع فيلزم ان يكون جهة بانه في نفسه وخلقه ليس بينا ولها الاشارة
بل انما تكون بالعرض ومن جهة كونه من وراء الجرم المحيط فلهذا لا يقبل القسمة والتجزية
اصلا وما تقبل القسمة اذا كان بين ابعاد موجوده ومن ههنا اندفع ما قيل انه لا يجوز
ان تكون هذه الاشارة اي الاشارة الى الجهة مثل الاشارة الى الخارج بان هناك بعدا قابلا
للتنصيف والتثليث والتربيع وساير الانقسامات مع ان خارج العالم عدم محض وفي

صرف

صرف والقوه الحاكمه في الصورتين شي واحد فليس احد الحكمين اولى من الاخر بالرد
والقبول فاما ان يكون كلاهما مقبولين او مردودين قال الشارح يريد بيان ان
الجهات ذوات الاوضاع مراده بيان كيفيه وجودها فقال وجودها من جنس ذوات
الاوضاع قال الشارح وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسيه معناه ان تحقق كون الجهة
مشارا اليها موقوف على كونها ذات وضع وكل ذات وضع قابل للاشاره وهذا فيه تعسف
لان المشار اليه بعينه هو ذات وضع فكيف يكون الشي سببا لثبوت نفسه قال الشارح
في امتداد ماخذ الاشاره اي لو لم تكن الجهة في ماخذ الامتداد لما امكنت الاشاره والحركة
اليها نحوها بل الى شي اخر والواقع يكذبه قال الشارح فالجهة وراء المقسم فلا تكون ما فرض
جزء الجهة جزءها فكذا فيما تحرك عنها قال الشارح وهي على ما حققته طرف الامتداد
غير منقسم او كونها طرفا فلما بينا من تناهي الابعاد واما كونها غير منقسم فلما ذكره الشيخ قال الشارح
اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصر توجيهه ان الانحصار واعلم انه لو لم تكن الجهة
منقسمه اما اذا كانت منقسمه فجاز الحركة فيها مثلا لا تكون الجهة بقدر ذراع ويكون
الجسم متحركا منها متوجها بان الحصر على عدم انقسام الجهة فلو جعل هذا مقدمة للدليل
كان مصادرة على المطلوب قال الشارح والجواب ان الحركة الخ حاصل الجواب ان
ما ذكرتم من القسم راجع الى الاولين في الاكانت المسافة جهة الحركة وهو محال لان
المسافة لا تكون مقصود المتحرك بل انما مقصوده نهايتها وهي في الحقيقة نقطه او خط او
سطح من حيث كونهما ماخذين للامتداد فهما غير منقسمين وان انقسما باعتبار اخر

فلا بد من شي بعينه ذلك الوضع وهو اما في خلاء او ملاء وهما محالان اما الاول فلاستحالته
واما الثاني فلان الملاء جميع اجزائه متشابه فلا يختص بعض اجزائه بكونه فوقا دون اخر
قال الشارح ولكون الحدود الخ اشارة الى عدم جواز تعين الجهات في الخلاء والملاء
المتشابه لانهما فيهما وضعيه وايضا انها غير متناهيه وكلامنا في جهات طبيعيه دون
وضعيه متناهيه دون غير متناهيه قال الشارح قد ثبت ان الجهة ذات وضع اي
اذا ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتعينتان اللتان هما الفوق والسفل
اما تعين وضعهما في شي متشابه سواء كان خلاء او ملاء اولا والاول باطل فتعين الثاني
قال الشارح وذلك الشي لا محاله يكون جسما لان نسبة المفارق الى ذوات الاوضاع
متساويه قال الشارح لا من حيث هو واحد بل من حيث ان تحدد بمحيطه الفوق
وبمركزه السفل اي حين الفوق باعتبار كونه اقرب في التحت باعتبار كونه ابعد منه قال
الشارح في التحديد بالعرض اي مقارن لما هو المحدد بالذات فيكون ذلك له بالعرض على
قياس ما عليه امر الحركة بالعرض او ان المراد من تحديده بالعرض هو ان المحدد لما حدد
جهتي الفوق والتحت يكون تحديد الحاط لهما بالعرض لانه لو لم يكن الحاط لما حصل المحيط
للكل والمعتبر في المحدد هو هذا وعبارة المتن ان المحدد لا بد ان يكون اقصى الاجسام (والمعتبر)
الذي لا جسم فوقه لو كانت هنالك اجسام والا فالمعتبر فيه ان لا يكون جسم فوقه
سواء كان تحته جسم ام لا فلو انفق ان يكون هنالك اجسام يكون لها مدخل في
التحديد على سبيل العرض حيث انها لو لم يكن لم يكن ما ينتهي اليه من الجسم الاقصى ومن

ههنا

ههنا اندفع ما قيل ان اراد بالتحديد بالعرض ان يكون الحاط معينا للمحيط في تحديده فهو
ممنوع كيف لا وان تحدد الجهة بالجسم الذي لا جسم فوقه لتعين غاية البعد بين الجهتين
بحسبه صح وان اراد به ان يكون الحاط محددا اخذا للتحديد الاول بتحديد اخر لذلك المحدد
فيلزم ان يكون تحديده بالذات مع انه لا يمكن ذلك له ما دام محالا لعدم تحدده به انتهى
وجه الدفع ظاهر بما قررناه وعلى التقديرين ظهر دفع شك اخر وهو ان للقائل ان يقول اذا
كان المحدد موجبا لاختلاف الجهتين بالطبع فلم لا يجوز ان يكون هذا المعنى للحاط دون المحيط
قال الشارح انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء الخ حاصل الدليل ان الحاوي لا يجوز ان يكون
علة للمحوي والا لزم الخلاء ومن ههنا ظهر انه لا يجوز ان يتقدم الجهة على اجسام ذوات
الجهة بما هي ذوات الجهة ثم انه سيذكر الشيخ في النمط السادس ان ليس للحاوي علية بالقياس
الى المحوي مطلقا سواء كان علة او شرطا وقد جعله ههنا علة لكون المحوي ذات جهة مع
انهما متلازمان ولما كان العقل يجوز في اول النظر تقدمه عليه بالعلية او بالطبع فذكره
على سبيل الترديد ثم انه اخر ما في الواقع عن الذكر بقوله او ضرب اخر تنبيها على ذلك فلا يرد
عليه ما قيل ان تقدم الجهة على ذوات الجهة بعد تسليم كونها متقدمة عليها ليس بالعلية
بل باعتبار كونها ذوات الجهة ومقارنة وجود ذوات الجهة لعدم الخلاء ليس باعتبار
كونها ذوات الجهة بل باعتبار الحجمية والجسمية فلا يتكرر الاوسط فلا يكون تقدم وجود
الجهة على عدم الخلاء فان القياس يصير هكذا وجود الجهة متقدم على ذوات الجهة من
حيث هي ذوات الجهة وذوات الجهة مقارنة لعدم الخلاء من تلك الحيثية بل من حيث الجسمية

قال الشارح اما عن جهة او الى جهة ضرورة ان لكل حركة مسافة لابد لها من مبدأ
ونهاية فيكون الحركة فى كل جسم منحصرة فى القسمين قال الشارح واجاب عنه بشيئين
من الجواب الاول بخصيص المدعى حيث ان المتحرك فى الاستحالة انما يتحرك لتحصيل البياض
بخلاف المتحرك فى الاين فانه يتحرك لحصول فى الجهة دون تحصيلها فلهذا كان الاول
غير موجود دون الثانى والجواب الثانى غير دافع للسؤال وبواسطة يسقط الدليل
الثانى وهو ظاهر فلذا قال الشيخ ان الحق هو الاول ولان الواقع فى الخارج ان الجهة موجودة
قبل الحركة غير محصلة بسبب الحركة كما قاله فى الثانى قال المص وهو اجسامها الاولى الخ
فيه مناقشة ظاهرة وهى ان محدد الجهات هو الفلك الاطلس الا ان يقال المراد الخ
من الجمع باعتبار اخذ المحدد بالعرض مع المحدد بالذات بقرينة ما وقع عن الشيخ بقوله المحاط
فى ذلك التاثير بالعرض فليتدبر قال المص فلنعد له وفى بعض النسخ فلنعد بمعنى عما يكون بالعرض
الى ما بالذات والطبع مقول واما الواقع قال الشارح وهنا باعتبار ما هو غير واجب
بمعنى غير لازم لجواز عدم اعتبار كون الامتدادات واقعة على زوايا قوايم فيكون الجهات
غير متناهية لامكان امتدادات كذلك فى جسم واحد بل فى نقطة واحدة لانها اطراف
امتدادات وهى غير متناهية قال الشارح واضلاع المثلث ليست اطرافا لها فى المحكم
وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مران الجهة غير منقسمة والامتداد
منقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم انقسامها فى ماخذ الاشارة
والخط والسطح غير منقسمين فى ماخذ الاشارة وان كانا منقسمين من جهة اخرى هذا

كلامه

كلامه قد اورد عليه بان كلام الشارح لا يحتمل هذا ومع هذا صار كلاما فى غاية السخافة
بل الظاهر من كلامه كما ينادى عليه عبارته ان المقرر فيما سبق ان الجهة طرف الامتداد
الماخوذ من ذلك الشئ ذى الجهة فجهة الشئ طرف امتداد ذلك الشئ واضلاع المثلث ليست
اطرافا للامتدادات المثلث بل امتدادات هى اطراف المثلث ثم مل هذا محمل لطيف
لكلام الشارح المحقق هذا كلامه ولا يخفى ان اضلاع المثلث وان لم يكن اطرافا للامتدادات
الثلثة على ان يكون كل ضلع طرفا الامتداد بخصوصه بان يكون الجهة طرف الامتداد
الماخوذ من ذلك الشئ ذى الجهة ولكن يصح ان يكون تلك الاضلاع الثلثة التى هى الامتدادات
والاطراف للسطح المثلث ماخوذة الذى هو ذو الجهة فذلك بان كلا منها باعتبار جهة
حيث انه امتداد لسطح ماخوذ منه من حيث انه ذو جهة وكون كل منها قابلا للانقسام
لا ينافى كونه غير منقسم فى ماخذ الاشارة فليتدبر قال الشارح هذه التسمية بخلاف
ما تقرر فيما مر اى فى حصول الجهات عند تقاطع الخطوط على زوايا قوايم ويكون الجهات
اطرافا ما له امتداد واحد قال الشارح والاول فرض واقع وهذا غير واقع قال الشارح
ما ذكرنا من حمل الفرض على التبدل واقع وما ذكره الامام غير واقع لان العرف لا يقال له
اليمين اذ اليمين معتبر فيها القوة بحسب الاغلب قال الشارح هو الذى يلى المقدم بالطبع
لان ما يليه بالطبع هو المركز دون جانب لقطر الاخر وان كان من حيث العرف يقال لكل واحد
تحت الاخر قال المص ثم من المحال ان يعين وذلك حيث ان التعين لقبول الوضع
يمكن لا بد بقومه بحل يقوم به كما سيأتى مفصلا وبالجملة اذا ثبت ان الجهة ذو وضع

من ذلك المثلث م

والجهة فلا ينتج ان وجود الجهة متقدم على عدم الخلا فليتدبر قال الشارح وذلك
لان المحاط الذي له موضع الخ ثم قال المحاكم فيه نظر لان الكلام في تحدد الجهة لا في تحدد المو
ضع ومحدد الموضع لا يجب ان يكون محدد الجهات للحركة المستقيمة هذا كلامه ولما استشعر
جواز ان يكون المراد من تحدد الموضع تحدد جهته قال والاولى ان يقال ان جهة الفوق
يمتنع ان يكون وراءها ذو وضع لانه لو كان هناك ذو وضع يمتد الاشارة اليه والانتهاء
لا بد لها من جهة يمتد فيها وتلك الجهة لا يكون الا جهة الفوق هذا كلامه ولا يرد على ما
قررناه ما قيل عليه اقول لا وقع لمثل هذا الايراد اذ يمكن ان يقال المراد بمحدد الموضع محدد جهة
الموضع بناء على ان المحدد جهة الموضع دخلا في تحدد الموضع في الجملة ولو نوقش بتقدير محدود فا
مضافا اي جهة الموضع امر لا يخفى جواز ان يقال ان تحدد المواضع والامكنة من نقائص
محدد الجهات والا لما امتاز مكان عن مكان وموضع من موضع ضرورة انه لا فوق
ولا تحت فلا امتياز لمكان من مكان بالقرب منه او البعد منه واليه اشار الشيخ في
التعليقات حيث قال وضع المكان نسبته الى جرم الفلك ومن هيهنا ظهر بطلان
ما قاله المحاكم وما قيل عليه فليتدبر فيه هذا بان ان محدد الجهة هو محدد الموضع وان لم يكن
تحدد لحصول الجسم فيه وذلك لاستناده الى الصورة النوعية لا مطلقا قال الشارح
لكان استناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لكونه محيطا بالكل فيتحدد جهتا العلو والسفل
لا لكونه اقدم لتوجه انه ليس كذلك وفي بعض نسخ الكتاب لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى
ولعل هذا ذهب اليه الشيخ ولا يخفى انه دليل عليل لان المعتبر في المحدد ان لا يكون محاطا بغيره

واما كونه اعظم ثخانة او اقوى فلا دخل له في ذلك كما لا يخفى ضرورة انا لو فرضنا ان ثخانة الفلك
القمر او قوته اضعافا مضاعفة لما للمحيط من الثخانة والقوة ما لا يحدد به الفوقية
ضرورة ان ما وراءه فوق الا ان يقال ان المراد من قوله الا عظم الا عظم بحسب القطر
لا الثخانة ولكن بقي الكلام في مدخلية ما قال من القوة فيه وان كان لها مدخل في سرعة الحركة
واثبات القوة بمعنى اخر لا بد له من بيان قال الشارح وتشابه اجزاء الشيء في الموضع الخ
وذلك لانه لو لم يكن كذلك لم يكن لجهة التحت غاية بعد عن الفوق كما في البيضي في العدد
ضرورة انها تتفاوت قربا وبعدا نظرا الى ما فرض فوق فلا يصح ان يكون هنالك فوق
ولا تحت قال الشارح لا بالعرض لما كان قوله بالذات احترازا عن الحركة القسرية على
ما فسره الشارح المحقق بقوله لا عن تحريك قاسر فاحتج الى قيد اخر لاخراج الحركة بالعرض فقال
لا بالعرض وانه يصدد هذا التعريف بحيث لا يكون فيه وصمة ريب وشبهة استدراك
عيب فلا يتوجه اليه الايراد بجواز حمل ما وقع عنه بقوله بالذات على وجه يخرج به هذه
الحركة ايضا وذلك بان يحمل متعلقا بكل من الحركة وما في المتحرك من مبدئها اي يكون مبدئها
في المتحرك بالذات وذلك لانه يوجب التعقيد في فهم المراد وهو مهجور في التعريف فلتكن
فيه ثم انه بقي الاشكال في ان مبدأ حركة النبض الانقباضية والانبساطية طبيعة او نفس
حيوانية والظاهر ما ذكره الشيخ في التعليقات هو الاخير وذلك حيث قال ان
الانقباض والانبساط في النفس هو بحسب الانقباض والانبساط في النفس وهما معلو لا لها
لكن الالة التي للنفس اظهر فعلا واقوى وذلك اخفى فانما يكون النفس اقوى بحسب الحاجة

وشدة الحرارة وسعة المكان اعني الصدر هذا كلامه وهو يدل على استنادهما بالاخرة
الى النفس وهو صادر عن القوة الحيوانية وان لم يكن ارادية وذلك لانها حيث
يصدر عنها افعال بعضها يقارن الارادة كالمشي والجلوس وبعضها لا يقارنها كالتنفس
وكلها حيوانية لا طبيعية واما ما ظن من ان حركة النبض نباتية لا حيوانية فليس له وجه
الا بعض الظن قال الشارح وهو الشكل متشابه الخ لما كان المراد من الجسم ههنا ما يعم
البسيط والمركب كما سيصرح الشارح المحقق به فيشكل بظاهر القول مثلا الشكل لان
البسائط وان كانت كروية لكن المركب منها ليس كذلك قال الشارح فاعا معينه
احد المعينات لا بعينها لا واحد بعينه لا يخفى ما يرد عليه بانه ان اريد منه احد المعينات
المشتركة في طبيعة وحدانية كاحجار كثيرة فهو مسلم ولكن يرجع ذلك الى كون الطبيعة المشتركة
بينها المتعينة بذاتها مقتضية لذلك فلا ينافي ما ادعيناه من اقتضاء الصورة المخصو
صة له قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان معنى الحيز الطبيعي هو الصورة التي بها يجوهر او
صورة الجوهر الغالب وان اريد منه احد المعينات المشتركة في طباع الجسمية بما هي هي فهو
خارج عما فيه الكلام واما الجواب عن ذلك الايراد بان المكان الطبيعي لكل واحد من تلك المعينات
حين ما وجد في الخارج كالمدرة ضروري فيلزم ان يعود اليه حين ما اخرج عنه مع انه ليس
كذلك فهو مردود بعد الالتزام بكان الطبيعي لو لم يمنعها مانع هو مكان الارض اي كرة حيث
ينطبق مركز ثقلها على مركز العالم ولو فرضت تلك المدرة وحدها موجودة لكان كل ابدا
ولكن كلية الارض يمنعها عن ذلك بناء على ان ذلك الوجه غير وجيه بما في الشفاء بل لان كل

واحد منها بحسب وضع خصوصه مقتضي لمكان بعينه مثلا ان المدرة اذا اخرجت عما
كانت فيه من مكان الارض فقرب الى جزء اخر منه يكون ذلك طبيعيا له على ما قاله
الشيخ في الشفاء من ان في جملة مكان الكل احيازا بالقوة اذا وجدت وحصلت فيها اجزاء
هذا الجسم كانت طبيعية لها مكان مدرة مثلا قرب جزء من ضر الارض يليها والا
لو حصل فيه لصار اقرب وصار طبيعيا له ونظائره في النجاة والشفاء كثيرة وان لم يكن
في هذا الكتاب لم يكون فيه ما يرى اي بظاهره ما يخالفه كما سيجيء ومن هنالك ظهر فساد
ما قاله المحاكم جوابا عما ذكره من ان اجزاء العناصر ليست تقتضي مواضع معينة بل
يقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء الهوائي ربما يقع في جزء من مكان الهواء وربما
يقع في جزء اخر منه بقوله واجيب بان المراد الجسم البسيط لا اجزاء البسيط فالجسم
البسيط الكلي والمركب ويؤيد هذا ان الشارح سيصرح بان جزء العنصر ما دام منفصلا
عنه لا يكون في المكان الطبيعي ثم قال وفيه نظر لان جزء البسيط اذا خلي وطبعه فله مكان
معين كما ان كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعيا له وذلك ليس بطبيعي ولعله
يقول الجزء البسيط لو خلي وطبعه لاتصل بالكل فلا يبقى جزء فما دام جزء موجودا فهو لم يخل
وطبعه قال الشارح بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم فيه ان المكان لما كان
هو السطح الحاوي كما ذهب اليه الشيخ فكيف يجامع كون الجسم مقتضيه بطباعه من دون
امر خارج عنه لانه لو لم يكن هنالك جسم حاو لما امكن ذلك كما في محدد الجهات ويمكن الجواب
عن ذلك الايراد بان الاقتضاء حاله نسبية الى الفاعل كما ان القبول حالة نسبية للقابل

فاذن اقتضاء الجسم له لا ينافي ان يكون له علة قابلية وذلك بخلاف ما عليه امر الوحدة بمعنى المقولة لان النسبة الخارجية ماخوذة في حقيقته فلزم ان لا تقتضيها الطبيعة لذاتها **قال** الشارح فلامكان يختص به والا لزم الخلا اما السابق على وجوده فلما اشار اليه بقوله لان التركيب اما اللاحق عن وجوده فلما نبه عليه بقوله وايضا لو طلب البسيط الخ ثم ان المحاكم اورد الايراد على الاول من سبيلين احدهما ان المركب وان كان حادثا بالشخص لكنه قديم بالنوع فلا خلاء وثانيهما جواز ان يخلو عنصر بسيط حيث تشغل بالقسر مكان المركب وانت تعلم ان قدم الطبيعة مع حدوث افرادها لا تستقيم بوجه ما والا لزم تحققها بدون تحقق شي من افرادها وهذا كما ترى فان قلت انها غير متناهية في الخارج والطبيعة محفوظة في ضمنها قلت ان عدم تناهيها الاناء وهلم جرا لا يتم المرام اذ ذلك كما لا يخفى والحاصل انها اما ان يكون حادثة باسرها اولم يكن فعلى الاول يلزم عدم الطبيعة في الازل ففيه الخلاء وعلى الثاني قدم شخص من المركب او الاشخاص والحق ما حققناه في شرحنا على الهيات الشفاء من ان قدم الطبيعة زمانا لا ينافي حدوث افرادها الزمانية وبالجملة ان القدم والازلية قسمان احدهما الزماني وثانيهما الغير الزماني سواء يعبر عنه بالدهر او بالسرمد وذلك حيث ان ما وجد بحيث يستحيل ان يعرض لي جزء من اجزاء الزمان في طرف الماضي الا وهو موجود فيه فهو قديم زماني وهو لا ينافي ان يكون مسبوقا بعدم صريح غير زماني والحادث الزماني ما يقابله واما ما وجوده لا يكون مسبوقا بعدم صريح عيني مطلقا لا زمانی

ولا غير زماني فهو قديم غير زماني لان وجوده ما بي عن ذلك مطلقا ووجود ذلك لا يابي عن عدم غير زماني كما عرفت وان كان يابي عن عدم زماني ثم ايضا انه قسمان احدهما ما لا يكون مسبوقا بالعدم الذاتي ايضا وهو الذي يعبر عنه تارة بالامكان وتارة بالحدوث الذاتي فهو موجود سرمدي وثانيهما ما لا يابى عن ذلك فهو موجود دهري لا ول كالواجب تعالى مجده والثاني العقول المقدسة على مذهب القائلين بالقدم فالحدوث ايضا قسمان احدهما الحدوث الذاتي وثانيهما الحدوث الخارجي وهو ان يكون مسبوقا بعدم خارجي وان كان قديما زمانيا فقد ظهر ان ما يقابل القدم الذاتي الحدوث الذاتي وما يقابل القدم الخارجي الحدوث الخارجي وما يقابل القديم الزماني هو الحادث الزماني فاذا تقرر هذا فنقول ان من الجايز قدم الطبيعة بالزمان وحدوث افرادها كذلك بخلاف قدمها الغير الزماني فانه يستحيل مع حدوث افرادها بحسب الاعيان والا لزم تحقق الطبيعة بدون شي من افرادها وذلك بخلاف الاول حيث ان الزمان كالمكان مقدارا فيكون قابلا للقسمة الى غير النهاية فمن الجايز ان يكون في جزء من اجزائه فرد وفي الاخر فرد اخر وهكذا ولا يكون فرد منها جزء منه بل لكل فرد جزء منه فقط فيصدق ان الطبيعة موجودة في جميع اجزاء الزمان دون شي من افرادها فيكون افرادها حادثة حدوثا زمانيا وتلك قديمة قدما زمانيا وهذا مثل ما يقال ان الورد كان شهرا او شهرين والحال ان فرد امنه لا يكون في شهر او شهرين فلنعرض بدل الشهر او الشهرين السنة والسنين ولنعرض بدل السنة

والسنين كل الزمان فانه لاتفاوت الحكم في ذلك وبالجملة كلما فرضنا الطول لم يختلف
الحكم وهو ظاهر على من انصف من نفسه فليتدبر ثم ان من الناس من اجاب عن الكلام
بلزوم تقدم القسر على الطبع مرة غير متناهية لا على الجهة البرهانية بل على الخطابة
وفيه ما لايخفى قال الشارح وايضا لو طلب البسيط الخ مبناه على بقاء البسائط
بصورها الطبيعية في المركبات فيكون في مكان المركب فيلزم خلو امكنتها الطبيعية
هذا خلف ويمكن تقرير الدليل على وجه اخر وهو انه لو كان للمركب مكان لداعي لا لخلو اجزائها
البسيطة اما ان تطلب امكنتها الطبيعية او لا تطلب الثاني باطل والا لكانت امكنتها
الغير الطبيعية طبيعية لها بمعنى الاول ثم انه لزم من ذلك ان يكون للمركب طلب
الخروج من مكانه الطبيعي فيلزم ان لا يكون طبيعيا له ولا يخفى جواز ان لا يكون للمركب
طلب الخروج مع بسائطه لقيام الصورة النوعية التركيبية بمجموعها وبعبارة اخرى
ان هذه الصورة النوعية قائمة بحامل الكيفية المزاجية وهو البسائط فمقتضى تلك
الصورة مكانا طبيعيا وان كانت تلك البسائط بذواتها طالبة لاحيازها الطبيعية
ولكنها مقسورة بتلك الصورة النوعية المركبة عن طلبها قال الحاكم واما مكان
المركب فبعضية غالب على الاطلاق او بحسب المكان فهو ممنوع ايضا لجواز ان يكون
الصورة النوعية التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المغلوب الخ لا يخفى انه اذا كان اكثر
احد بسائطه غالبا يكون مستعدا لصورة نوعية مناسبة لصورة ذلك البسيط
في اقتضاء مكانه بناء على انه لو لم يكن كذلك لكان ترجيح من دون مرجح وهو خلف باطل

واما اذا كان المركب ما يكون الجزان منه غالبين على ما عداهما فانه يستحق لا محالة
لصورة نوعية ملائمة لتينك الصورتين لذينك الجزئين فيقع في كل من مكانيهما
اذا اتفق وجوده فيه او يأخذ من كل منهما قسطا مساويا لما للاخر ومن ذلك لا يلزم
تعدد مكانه الطبيعي لما علم ان لاجزاء كل بسيط عنصري امكنة طبيعية بحسب اوضاعها
الواقعة بينها من مناسبات فيشبه ان يعلم ان المركب سواء كانت بسائطه متساوية
او متفاوتة مكانا طبيعيا حيث انه بحسب كل وضع ومقارنة وقرب يكون له مكان
واحد مثلا ان المركب الاول ترجح وقوعه في واحد من الامكنة الاربعة بحسب قربه اليه
فيصير هو مكان طبيعي له وكذا اذا ترجح وقوعه في اخر منها يكون الامر كذلك وقس
عليه حال الاحتمال الاخر وبالجملة انه لما كانت شاكلة المركب شاكلة كل اجزاء كل
بسيط في حصوله في مكانه الطبيعي قال الشيخ وللبسيط مكان واحد تقتضيه طبعه
وللمركب الخ ومن ههنا قال الشيخ في الشفاء ان الحيز الطبيعي اعم من ان تقتضيه الجسم
نفسه او بعض لوازمه او هما معا ولكن بقي ههنا ان المكان الطبيعي ما اذا فرض خلو
الجسم عن جميع الاغيار لاقتضى حصوله فيه ومن الظاهر ان القرب والبعد من الغير العوارض
المفارقة فلا يصح ان لا يكون ما بحسبه من المكان مكانا طبيعيا ويمكن ان يقال الجواب
ان يكون المراد من اخذه خاليا عن الاغيار اخذه كذلك عن الاغيار التي لا استناد
لها الى ذاته فلا بأس في ذلك ان يكون المركب حين اخذه معرى عن القواسر الخارجية يكون
حصوله في قرب واحد منها فيقتضي لذلك المكان بحسب ما له من ذاته وبالجملة

ان اخذ بذاته من دون شي من الامور الخارجة عنه ممكن فاذا اخذ كذلك يكون لا محاله
واقعا في شي من تلك الامكنه وان كان نظرا الى ذاته بذاته حين ما يتساوى نسبته با
الى كل منها والبحث فيه مجال قال الشارح ويقعان الخ وذلك اذا كان بعد كل منهما
من جزئيهما واحدا قال الشارح على ما يشهد به علم الهيئة من ان حركة المتمم مما الحركة
المتساوات تعلم انه طريق تخميني لا تحقيقي بل الحق ان الافلاك كلياتها وجزئياتها
متخالفة المواد به وفطرتها كما نبه عليه الشيخ في التعليقات حيث قال هيوليات
الافلاك ليس لها امكان بعيد فلا تحتاج الى مخصصات وانما لها الامكان القريب
فيوجد دائما متخصصه من ذاتها وهيوليات الاجسام الكائنة الفاسدة بخلاف
ذلك فان الهيولى لها امكان ان يقبل الماء وهي تحمل ما هي قابل فيها الصورة النا
لكن ليس ذلك الامكان كامكانه لقبول صورة الماء وقد انسلخ عنها صورة النار
فانها عند ذلك متخصصه بالاستعداد والامكان لقبولها هذا كلامه وهو يدل
على ما قلناه وانما كون المادة هنالك واحدة مع اختلاف الصور الواردة عليها من
الامور العائدة الى الفاعل كما ذهب اليه الشارح المحقق فيتوجه اليه ما ذكره
المحاكم من ان اختلاف الصور موقوف على اختلاف المواد والاستعدادات وليس
لها شي منها عندهم على ان هذا يوجب ان يجتمع صورتان نوعيتان في مادة واحدة
وان يتركب الفلك الكلي بل الافلاك الجزئية من الاجسام المختلفة الطباع وان تتعدد
افراد المبدعات وقد ثبت استحالة كل واحد منها انتهى ما تلخص من كلامه ثم ذكر ان

الجواب المذكور لو تم لجاز ان تعتبر مثل ذلك في اصل الدليل فلا يلزم منه الاستدارة
بقوله ان الجواب عن النقض لا بد ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل وهو ليس
كذلك لانه اذا جوز في الفلك ان يتصل به صور مختلفة هي مبادي اشكال مختلفة فلم
لا يجوز في البسايط حتى يكون صورها مبادي افعال مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها
مستديرا وجوابه ان كل صورة تعرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا
يختلف تاثيرها فلا تقتضي الا الشكل المستدير انتهى وهو غافل عن ان ما ذكره بقوله
وجوابه الخ يصلح به جواب النقض ايضا وذلك حيث ان المادة كل ذلك لما كانت متشابهة
الاستعداد لا يمكن للفاعل ان توجد فيها اشيا متخالفة وليس هناك مواد مختلفة
مع ان نسبة صنع الفاعل الى الكل على السوية وكذلك شرايط تاثيره فلو صح الجواب
عنه بجواز ان يتصل به صور مختلفة هي مبادي اشكال متخالفة لصح ان يقال بجواز ان
تلحق المادة البسيطة صورة مقتضية لان تكون متشكلة بغير شكلها الاستداري فقد
رجع جواب النقض الحله في تصدي الجواب عن تلك المفاسد المذكورة اولا بمنع توقف
اختلاف الصور على اختلاف المواد والاستعدادات لجواز استنادها الى تعدد
الفاعل واجتماع الصورتين النوعيتين مستندا باجتماعهما في بسايط المركبات العنصرية
اذ قد ثبت ان صورها النوعية باقية وقد حلت فيها صور اخرى ومنع استلزامه ذلك
المركب المنفي عنها اذ المنفي عنها انما هو تركيب يوجب ان يكون له قوى وطبايع مختلفة
وهو لا يوجب ذلك ومنع تعدد افراد المبدع لان نوعية الخارج مثلا يتوقف على العنصرين

بخلاف نوعيه الفلك فلا يكون هذه المبدعات من نوع واحد انتهى ما يتلخص من كلامه
وهذا كما ترى انه غفل عن ان نسبة الفاعل الى الكل على السواء فاذا كانت الماده
متشابهة الحقيقه والاستعداد لا يصح ان يفيدها الفاعل صورا متخالفة المقادير
والمواضع والاشكال لامكان قبول حصة كل مادة صورة اخرى قايمة بحصة اخرى
منها وكذلك غفل عن اجتماع صورتين نوعيتين في بسايط المركبات العنصرية على
فرض تسليمه بحسب استعدادين سابق ولاحق لان المادة العنصرية وان كانت متشابهة
الحقيقه لكنها متخالفة الاستعداد لان المادة المصوره بصورة نارية لما اختلطت
بمواد اخرى استعدت لصورة نوعية تركيبية واما المادة الفلكيه فلما كانت
متشابهة المادة والاستعداد فلا يصح ذلك فيها وكذلك غفل ان المنوع منها ح
هو الاختلاف مطلقا وكذلك غفل عن ان المبدعات لا يصح ان يكون لنوع منها
اشخاص كثيرة بل يلزم ان يكون كل منها منحصرا في شخص ومن الظاهر ان لحوق الصور
النوعيه للمادة الفلكيه منشأ حدوث انواع متخالفة وحقايق متباينة نوع
كل منها في فرد ثم ان من الناس من قال ان اريد بالمبدع ما لا يكون مسبوقا بمادة
ومدة وعلى ما هو المصطلح فسلم انه لا يصح ان يكون لشيء من انواعها افراد متكثرة لانها
تابعة للمادة ليست فليست وظاهر ان الافلاك ليست كذلك لكونها مسبوقة
بالمادة واما عدم تكثر افرادها من جهة اخرى لا ينافي ان يكون متكونا وان اريد بالمبدع
ما لا يكون مسبوقا بعدم وان كان مسبوقا بمادة فلا نم ان هذا هو المعنى بما ذكره

من عدم تكثر المبدع هذا ولا يخفى ان ما نطق به الشيخ في غير موضع من كتاب التعليقات
هو ان الفلك المحيط جسم ابداعي ولعل المراد به انه خارج عن الزمان لكونه حامل
حامله من الحركة وذلك بخلاف ما عليه امر ساير الافلاك ثم بما علمت حقيقة الحال
من اختلاف الصور النوعيه الفلكيه باختلاف المواد فاندفع الاشكال والاحتمال
لما قرا ويقال انه ولى الفصل والاتصال قال الحاكم فان الميل بديهي الوجود محسوس
على وفاق ما قاله الشارح من ان وجود الميل بديهي ومع ذلك قد تصدى له الشيخ
ليظهر منه مناسبة بين الطبيعة وما يترتب عليها من الحركة لقرار الاول وعدم قرار
الاخير والميل يناسب كلا منهما بوجه ولكن يتوهم هنا ان وجوده البديهي في الحركات
الاينية لا يستلزم وجودها كذلك في ساير المقولات ولهذا نبه الشيخ على ان الطبيعة
غير صالحة لان يكون مصدرا لما لا قرار له فيتعين من ذلك ما يصلح لذلك وهو الميل
ومن ههنا لاح ان ما ذكره الشيخ من الميل لا يختص بذلك بل يفيد اثباته في ساير الحركات
قوله اما بالرواية الاخيرة الخ الاستثناء في عبارة الشيخ على هذه الرواية استثناء عن
قوله ويحس المانع الخ اي انه يحس بمانعه الميل للجسم المتحرك الا فيما يضعف فيه
الميل وقوله وان تمكن من المنع للتاكيد اي انه يحصل الاحساس بالميل للمانع وان امكنه
الممانعه لعدم كونه في الغاية واما على الرواية الاولى فهو استثناء عما وقع عنه بقوله
ولن يتمكن من المنع اي انه يحس المانع بميل الجسم المتحرك ما لم يتمكن من منع ما يترتب
على الميل من الحركة الا فيما يضعف الميل فان له تمكنا في منع ترتبها عليه قال الشارح

كالحجر العظيم الخ لا يخفى ان الصورة النوعية وان لم تكن مقدارا بالذات لكنها تتفاوت
بتفاوت ما حل فيه من المقدار العظيم والصغير فيكون تاثيرها على الاول اقوى
من تاثيرها على الثاني وهذا كما ترى امر الصورة النوعية في الفلفل حيث ان
تاثيرها في الحرارة على ستة واحدة لكونها ثلث درجات مثلا ومع ذلك يزيد في
التاثير بزيادة حاملها المستلزمة لزيادة ما فيه من الصور النوعية ولو بالعرض
ومن ههنا اندفع ما قيل عليه ان العظم والصغر انما هو للمقدار بالذات وللطبيعة
بالعرض فهي في العظم والصغر شيء واحد فالميل المقتضى منهما واحد فلا يكون الاعظم
اقوى ميلا طباعا **قال** المص ويكون مساو نسبه وضع ما تعرض له يمكن الاستدلال
بهذا الدليل على استدارة السماء وذلك بان يقال اذا ثبت ان للفلك اجزاء بالفرض
معقول يلزم ان تكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض ونسب الجميع الى
المركز متشابهة ووصف الاجزاء بانها التي يلحقها الوضع اي الاشارة الحسية بسبب
نسب تلك الاجزاء بعضها الى بعض وعلم منه ان الاجزاء المفروضة الى يلحقها الوضع
مشارا اليه بالاشارة الحسيه وانما قلنا ذلك لانها ولو لم تكن متشابهة لكانت مختلفة
وح يكون بعض الاجزاء اقرب الى المركز دون بعض لكن ذلك محال من سبيلين احدهما
انه لو اختص بعض الاجزاء الجهة قرب دون بعض اخر منها لزم اختلاف اجزاء المحدد في
اللوازم ويلزم من ذلك الترجيح بلا مرجح لتشابه جميع تلك الاجزاء وثانيهما انه يلزم
تقدم الجهة على محددها لتقدمها على الاجزاء المتقدمة على الجهة هذا خلف فاسد

واذا كانت نسب الاجزاء بعضها الى بعض متشابهة يلزم استدارة محدد الجهات
اذ المراد منها تشابه اجزائه في الوضع ولسائل ان يسئل ويقول ان عنى بتشابه نسب تلك
الاجزاء تشابهها بالطبع فلا كلام فيه ولكنه لا يستلزم المدعى وان عنى به تشابهها
بالوضع فهو اول الكلام لان بعض الاجزاء المفروضة اقرب الى المركز وبعضها ابعد لكون
ما هو اقرب الى المقعر اقرب الى المركز مما هو ابعد عنه اذ البعد بينه وبين المحدد
هو الثخن وهو ظاهر الا ان يقال ان المحدد بالحقيقة هو احد سطحيه اما المقعر او المحدب
واطلاق اسم المحدد على الكل مجاز من باب اطلاق الجزء على الكل وايضا قوله لانها اسم
لو اختلفت يلزم الترجيح بلا مرجح فهو ايضا ممنوع فانه لا يلزم من انتفاء الترجيح
نظرا الى الاجزاء عدمه مطلقا فليتدبر فيه **قال** الشارح لان اختصاص كل جسم الخ اي
لان اختصاص كل جسم منها بجهة دون اخرى يستلزم تقدم الجهة على تلك الاجسام
او معينا لها لكن تلك الاجسام من حيث كونها اجزاء للمحدد بالفعل يكون متقدمه
عليه وذلك خلف فاسد **قال** الشارح لا بالعرض زيادة لان قوله بالذات يستغنى
عنه وهو ظاهر **قال** الشارح وهي بانفرادها لا يكون مبدا للحركة والسكون
بعض الطبيعة بانفرادها ليست علة للحركة والسكون بل تحتاج الى انضمام الشرايط
وارتفاع الموانع ولعله اراد بذلك انه ليس مبدا تاما والا فمن الظاهر انه مبدء
فاعلي بل الفاعل في الطبيعيات ليس الا الطبيعة **قال** الشارح الا انها يكون مبادي
باستخدام الطبايع اي طبايع العناصر وقواها التي تالف منها النبات **قال** الشارح

عن المبادي الصناعيه والقسريه لان النجار مثلا او الرامي للحجر نفسه الى فوق ليس
مبدا الحركه ما هو فيه لان المبدا ههنا خارج عن ذي الميل بخلاف الطبيعه فانها
داخلة في الجسم في تلك الصوره قال الشارح وتوسط الميل جواب عن سوال تقريره
انه لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون الطبيعه مبدا اول لتحركها الجسم بواسطة الميل
حاصل الجواب انا لو سلمنا ذلك ولكن لا يخرج الطبيعه عن كونها مبدا اولا لان الميل
آله لها في تحصيل الحركه قال الشارح ويراد بقولهم بالذات احد معنيين لما كان المتحرك
بالذات يقال بازاء ما بالقسر وما بالعرض نبه الشارح حيث احترز بهما عما بالقسر
وما بالعرض جميعا قال الشارح وثانيهما بالقياس الى المتحرك فيكون معناه مبدا
اول الحركه ما هو فيه بالذات وسكونه لحركه العوارض القايمه بالجسم عند تحرك
الطبيعه للجسم فانه لا يقال لها حركه الطبيعه قال الشارح لا بالعرض احترازا عن
حركة ساكن فانه يتحرك بالعرض وفيه مناقشه لان القيد الاخير مستدرك قال
الشارح للاحتراز عما ذكرنا قلنا ذلك خرج بقولنا الحركه ما هو فيه وسكونه بالذات
الفرق بين الطبايع والقوى وبين الميل ان القوى موثرات حقيقه بخلاف الميل
قال الشارح هذه نتيجه لقوليه الى قوله ليس نتيجه لهما وذلك لعدم تكرر الحد
الاوسط انت خبير بتكرره ولو بحسب المتعلق ومن ههنا لا حاجة الى ما قيل من ان الكبرى
هي قولنا وكل ما له طبيعه واحده تقتضي شيئا غير مختلف ثم لما كان ههنا احتمال
ان يمنع الكبرى بجواز ان يكون البسيط قوه حيوانيه فيصدر عن البسيط بواسطة تلك

القوة اشياء مختلفه قال الشارح الامام لكن لما كان الحق اي قال هذا الاحتمال وان كان
بحسب العقل الا انا اذا اخذنا القضيه خارجية فيدفع الاحتمال لان البسيط اما عنصري
واما فلكي وعن الثاني لا تصدر اشياء مختلفه فلا تصدر عن البسيط العنصري شيء
غير مختلف قال الشارح ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوه حيوانيه انت خبير
بانه لا ينتج هذا بل ينتج لا شيء من القوة الحيوانيه بجسم بسيط وذلك لا ينافي الاحتمال
لان الامام قال او احدهما هو الاخر بل قال يجوز ان يكون له قوة حيوانيه قال الشارح
وساير الاعراض المذكوره من الكيف والكم لانا فرضناها وطبايعها مع قطع النظر عن
المانع لا بد له من هذه الاعراض المتشابهة او المختلفه قال الشارح لا الذي هو المقوله
التي الخ وذلك حيث انه لا يمكن حمل الوضع على المقوله لانا قطعنا النظر عن الخارج
ولا على الوضع بحسب ترتب الاجزا اذ هو مستدرك ولا على الاشارة لما ذكر من ان
كلامنا في مقتضيات الطبايع المختلفه قال الشارح كما حمله الشارح الخ هذا النقل
غير صحيح اذ ليس في كلام الامام في هذا البحث من هذا الكلام عين ولا اثر كيف وانه
قال انما قال له بد من وضع ليكون الحكم كليا وهذا انما يستقيم لو كان المراد بالوضع
المعنى الاول فان قيل ما هذا البحث قد فسر الوضع في الجسم المحدد به قلنا مسلم ولا
يتعلق هذا الكلام قال الشارح الان ذكر الشكل مغن عن ذكر الوضع وانما يكون
مغنيا عن الوضع اذا فسر بذلك التفسير لان الشكل لا يكون الا ويكون الوضع من لوازمه
لكونه عبارة عما ذكر وهذا كما ترى لان ذكر الملزوم لا يغني عن ذكر اللازم والا لكان ذكر

الفصل يعني عن ذكر الجنس قال الشارح واما الوضع بالمعنى الثالث اى لا يمكن حمل الوضع
هينا على المعنى الثالث اذ ذلك من مقتضيات الجسمية دون الطبايع المختلفة
قال الشارح لما مضى من ان الطبيعة الواحدة لا تقتضى الا اثرا واحدا فلو اقتضى مكانين
لزم خلاف المقدر قال الشارح لان التركيب امر يعرض فيما ذكره في الوجهين من
لزوم الخلاء السابق على المكان المركب على الوجه الاول والخلاء اللاحق عليه على الثاني
ولكن يمنع دفع الاخير بانه انما يلزم الخلاء لو لم يتخلل الجسم الذي هو قريب من مكان
البسيط الاول وياخذ مكانه اما اذا تخلل واخذ مكانه فلا خلاء كما هو الواقع عندهم
عند انتقال البسيط من مكانه قال الشارح فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة لاجل اى
لم لا يجوز ان يكون هذه الامكنة المختلفة مستندة الى الطبايع المختلفة حيث قلتم ان
طباع الجسم تقتضى ذلك فلم لا يجوز ان يكون الاشكال المتشابهة مستندة الى طبيعة
واحدة وجوابه جواز استنادها الى الجسمية العامة من حيث هي ذاته واما من
حيث هي ذاته متعينة ومنع استنادها الى المشترك بين الجميع قال الشارح والقول
بان استناد تهالج هذا جواب عن قولهم ما قال وتوجيهه ان الاستدارة ذاتية
والكيفية التي تمنعها من العود اجاب عنه باستلزام كون الطبيعة الواحدة مقتضية
لامر طبيعي ولما يمنع عنه وهي الكيفية والجواب عنه يمنع لزوم ما ذكرتم بالذات فان
الطبيعة اقتضت الكيفية لحفظ الشكل الطبيعي ولكن لما زال بواسطة قاسر والكيفية
التي تحفظ الشكل الطبيعي باقية تحفظ الشكل القسري بالعرض قال الشارح واعترض

الفاضل

الفاضل الشارح توجيه الاعتراض وهو قوله ان يقال الفلك بناء على مذهبكم يمتنع
ان يخلو عن الوضع المطلق مع تساوى نسبة جميع الاوضاع اليه فلم لا يجوز ان
يقال انه وان استحال خلو الجسم عن الوضع لكنه لا يجب لشيء من الاجسام شيء من الاوضاع
المعينة والاشكال لم قلتم انه ليس كذلك توجيه الجواب الفرق بان الفلك من حيث هو
مع قطع النظر عن الغير لا يقتضى وضعا اصلا فلهذا حكمنا بعدم اقتضائه الوضع مطلقا
والجسم من حيث هو يقتضى وضعا وشكلا معينا دونه فلذا حكمنا فيه والمراد من
الوضع المقولة والا لا يمشى الجواب وللامام ان يخصه بجزء المقولة فيسقط الجواب
قال الشارح واعترض ايضا بان متممات الافلاك اى على ما قاله الحكماء انه لا يمكن
ان يختلف هيات البسايط واوضاعها بثلثة اوجه الاول ان متممات الافلاك مختلفة
في الرقة والثخن مع انها بسيطة والثاني ان الافلاك متساوية في الماهية مع اختصاص
بعض اجزائها بكونه محلا لارتكاز كوكب دون بعض اخر مع تساوى الكل وهذا الكوكب
يكون في خارج التدوير قال الامام في الاشكال ان اختلاف شكلها بالرقة والثخن اما ان
يكون قسريا وهو باطل على رايهم لان الجمهور اتفقوا على ان ليس شيء من الاحوال الفلكية
قسريا وطبيعيا فيلزم حينئذ ان يكون الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة وهو ما فرض
ما ذكرتم الثالث ان القوة المصورة اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كان الاول
فمحله اما بسيط فيلزم ح ان يكون شكل الحيوان كرات مضمومة بعضها مع بعض
ضرورة وجود البسايط في المركب وكون المصورة بسيطة وان كانت مركبة فمحلها

اما متحد وذلك على ان يكون حال الاثر محل واحد او متعدد على ان يكون محل كل واحد
من بسايطها غير محل الاخر فان كان الاول ويمنع بعضها البعض الاخر من التشكل
بشكل الكره وان كان الثاني فيعود الالزام حيث ان محل كل من البسايط كرى هذا
ما ذكره الشارح الفاضل والجواب اما عن الاول والثاني نمنع كون الطبيعه واحده
لجواز ان يكون هنالك جهات بحسبها يحصل ذلك الاختلاف في الرقه والقوام
وان كان الكوكب في بعضها دون بعض من جهتها احيانا من الجايز ان يكون الاجرام
البسايط المبدعه كالاجرام غير المبدعه وذلك هو المراد بالفطرة الاولى واما الفطرة
الثانيه فمن جهة اختلاف القوابل على التقدير يلزم الاختلاف فيجوز ان يتصل
بالمبدعات صور نوعيه بواسطة اسباب تعود الى العلل الفاعله وتلك الصور حتى
انفصل اكرم من الفلك يتركز فيها الكوكب وهو المسمى بخارج المركز وكرتان اخريان
متممان للمركز الاعلى والاسفل والمراد من الصور الكماليه الصور النوعيه وذلك
بان يختلف اجرام الفلك الكلي المشتمل على هذه الافلاك الثلثه بواسطة اختلاف
الصور النوعيه والمراد من المصوره بالصورة الاولى المصوره بصورة الفلك الكلي
فلكون نفس الكل واحد واما عن الثالث فتارة باعتبار الفعل وتارة باعتبار الفاعل
اما الاول فان يقال لم لا يجوز ان يكون القوه المصوره بسيط ومحلها مركب قوله
يلزم المحال قلنا لا نم ذلك وانما يلزم ان لو لزم كون حكم الشي في حال الانفراد حكمه
حال التركيب وليس كذلك فان من الجايز ان يكون كل واحد منها بسيطا عند الانفراد

ولكن

ولكن عند الامتزاج يستحيل ان يتشكل بذلك الشكل وهو ظاهر وهذا سار فيما اذا كانت
القوه المصوره مركبه ومحلها مركبا واما باعتبار الفاعل فبان يقال لا يلزم من عدم
تركبها كون فعلها واحدا فان الفاعل هو المجموع بالحقيقه ولها الات مختلفه وهي
البسايط فيحصل الاختلاف باختلاف الالات قال الشارح كره يختص بها خارج
المركز اي يكون الخارج صورتان نوعيتان وللمتمم الصورة الاولى فقط دون صوره
اخرى كما يدل عليه كلامه قال المصه الاضعف ذلك فيه على النسخة الاولى يكون الاستثناء
عن ان يمكن وعلى الثانيه عن ان يحسن والمعنى حينئذ صحيح قال الشارح من السرعه والبطو
في العرضيات دون الذاتيات قال الشارح لا يقبل الشده والضعف لما ثبت امتناع
الخلاء والطبيعه من حيث هي لا تقبل الشده والضعف ونسبتها الى جميع الحركات متساويه
فيجب ان ينضاف اليها ما يصير سببا لاختلاف الحركه بالسرعة والبطو اذ يستحيل
صدور المختلف عن غير المختلف وذلك الامر هو الميل فثبت الاحتياج اليه قال الشارح
تشتد ويضعف هذا الاشتداد والضعف اما ان يكون للذاته كما في الصورة المذكوره
او بواسطة امر خارج كرقة المسافه وغلظها لاختلاف الحركه فيه ابطا وبالعكس اذا كان
متخلخلا وهذا في التخلخل والتكاثف الحقيقيين والاندماج والانتفاش في غير
الحقيقيين قال الشارح كحال ما في الحركه من رقة القوام وغلظه فان الحركه في
الهوا اسهل من الحركه في الماء لرقة الاول وغلظ الثاني قال الشارح بالقياس الى قوة
المانع يعني كلما كان المانع اقوى كان الميل اضعف كما اذا رضنا حجر المكون عشرا منان

قال الشارح والامتناع عن ذلك اى الاختلاف فى قبول الجسم الميل وعدم قبوله اما
لكون سبب الاختلاف الذاتى كالحجر العظيم فانه يمنع عن قبول الميل القسرى اكثر مما
يمنع الصغير وهذا يسمى بالاختلاف الذاتى لان المنع الطبيعى بمانع عنه قال الشارح
او لعدم تمكنه من دفع الموانع وهى مما نحن الهواء المخروق فان البقة لا يمكنها ذلك اى
لتخلخله كالريشة فان الهواء يمنع عن قبول المنع القسرى عند ما رميناها الى فوق
قال الشارح هو السبب القريب للحركة الخ قيل اقول فيه نظر اذ لا يلزم من كون الميل
هو السبب القريب للحركة وانه لا يجوز اجتماع الحركتين المختلفتين انه لا يلزم اجتماع
الميلين المختلفين وانما يلزم ذلك ان لو لزم من اجتماع الميلين اجتماع الحركتين وليس
كذلك اذ السبب القريب قد لا يستلزم وجود المسبب لان السبب القريب اى
ما لا واسطة بينه وبين المسبب قد لا يكون موجبا وما نحن فيه من هذا القبيل اذ
هذا الميل متحقق حين السكون ايضا على ما صرح به الشارح انتهى ولا يخفى ان الشيخ فسر
فى رسالة الحدود الميل بانه كيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمانعه عن الحركة الى
جهة ومن البين انه غير المدافعة بالفعل فلا يلزم من اجتماع الميلين الى جهتين حصول
المدافعتين فيمكن ان يقال انه قد حصلت المدافعتان المتعارضتان من ذينك
الميلين بحيث حصلت منهما كيفية واحدة نسبتها اليهما نسبة الكيفية المزاجية
الحاصلة من الكيفيات المتضادة ومن الظاهر انها كيفية واحدة لا كيفيات
متعددة فكذا الامر فيما نحن بصدده حتى ان هنالك ميلا ممتزجا حاصلا من الميلين

المتعارضين

المتعارضين اللذين قد بطل كل منهما بالاخر كما يظهر مما سيذكره الشارح المحقق و
كلام الشارح فى استحالة اجتماع الميلين اللذين ينبعث عن كل منهما المدافعة الغير المعارضة
بالاخرى ومن الظاهر عدم اجتماعهما فى جسم واحد فلا ايراد على الشارح قال الامام
فى المباحث المشرقية ان المدافعة الطبيعية لا توجد مع المدافعة الغريبة وذلك قريب
من الاوليات فان الحجر الصاعد فى الهواء ليس فيه مدافعة نحو السفل واذا لم يكن كلامنا
الا فى هذا الامر المحسوس ونحن لا نحس به بل نحس بضاده ومنافيه وجب القطع بعدمه
هذا كلامه فقد بان ان كون الميل هو السبب القريب للحركة لا ينافى انتفاءه اذا عارضه
ما هو اقوى منه كما نبه عليه الشارح المحقق فيما بعد حيث يقول انه اذا غلب احد الميلين
على الاخر ابطله ولا يبقى هو معه ومن البين الظاهر ان مراده من كون الميل هو السبب
القريب للحركة هو المدافعة لا مبدؤها وعدم تخلف الحركة عن الاول لا ينافى جواز تخلفها
عن الثانى ثم ان انتفاء المدافعة من مبدئها اذا عارضتها مدافعة اخرى مساوية لها
او اقوى منها فى القوة كما قلناه لا يستلزم وجود الحركة والا لكان المسبب من دون
السبب ولكن يبقى هنا الاشكال من سبيل اخر وهو ان حركة الكواكب الى التوالى
والى خلافه حركة ذاتية لا قسرية ولا عرضية فقد تحقق هنالك ميلان ذاتيان ينبعث
عن كل منهما المدافعة وقد رايت فى بعض رسائل الشارح انه اشار الى هذا الاشكال
وذلك حيث قال فيها ذكر فى اثناء مدارسة الحكمة خصوصا ما يتعلق منها
بالهيئة ان ليس فى الفلكيات حركة عرضية وباتفاق جميع الحكماء ليس فيها حركة قسرية

وجميع الكواكب يتحرك الى التوالى والى الخلاف فيكون لكل منها حركتان ذاتيتان و
لان الحركتين المختلفتين فيها ان كانتا متساويتين فيكون هيهنا وقوف لا توجه الى
مقصد وعدم توجه اليه وان كانتا مختلفتين بقى الفضل بينهما ويكون به التوجه
الى المقصد الواحد بحسب من هيهنا قال هذا الشارح بهذه العبارة فكان من
الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان قال الشارح اللذان احدهما اقوى و[الآخر] ضعيف
لا يخفى جواز عدم تساوى الحجرين المتساويين لعدم تساوى القاسرين قوة وضعفا
لا لاجتماع الميلين فالاولى تقرير الاشكال على نمط اخر وذلك بان يقال يلزم من ذلك
ان يكون جسمان مختلفان بالصغر والكبر متساويين في الحركة القسرية الصادرة
عن قوة واحدة مع انه ليس كذلك فتعين من ذلك ان يكون لهما ميلان متفاوتان
شدة وضعفا تقاوم القوة القسرية كذلك فتفاوتان في ذلك ولعل الجواب عنه ما
اجاب الشارح عنه بان ذلك التفاوت انما يحسب معاوقة الطبيعة لا لوجود الميلين
ثم لا يخفى جواز ان يجاب عن الاشكال المذكور في الشرح على نمط اخر وذلك بان يقال
ان وقوف الحجر لا لاستواء الميلين المتعارضين لا لوجود الميلين قال الشارح يجب ان يطل
ميله اليه الخ والا لكان تحصيل الحاصل ولا عنه والا لكان المطلوب بالطبع هو
المهروب عنه بالطبع على ما قال الشيخ ولو كان ما يلا عنه بالقوة لكان يجوز ان
يخرج الى الفعل فيميل بالفعل عن موضعه الطبيعي قال الشارح فصار مكانه جزءا
ظاهر الانطباق على ما عليه اهل الاشراق من ان المكان هو البعد على الاطلاق واما

اذا كان هو السطح فيحتاج تصحيحه الى ضرب من التكلف قال المصنف وكلما كان الميل الطبيعي
اى مبدؤه فيما يقبل حركة قسرية والحاصل ان مبدأ الميل كلما يكون اقوى واكثر كان امنع
ومن هيهنا اندفع ما قيل ان هذه الكلية ممنوعة لصدق قولنا انه قد لا يكون اذا كان الميل
الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري بل قد يكون اذا كان الميل الطبيعي
اضعف كان امنع كالبقة والرملة والريشة هذا كلامه ولا يخفى ان المراد من الميل
هيهنا ما كان مبدؤه ظهر حال ما قال الشارح الفاضل هذا الكلام فيه اشعار بجواز
اجتماع الميلين في جهتين في الجسم الواحد لان البطوء في الحركة القسرية اذا كان
معلول الميل الطبيعي والعلة واجبة الحصول عند حصول المعلول لزم حصول الميل
الطبيعي حال حصول الحركة القسرية الحاصلة عند الميل القسري قال الشارح ما لتفصيل
ان المحرك بالحد الواحد مثال الاتفاق في السرعة والبطوء والاختلاف في الباقين قال
الشارح والمحرك في المسافة الواحدة مثال اتفاق المسافة واختلاف الباقيين قال
الشارح والمتحرك في الزمان الواحد مثال اتفاق الزمان واختلاف الباقيين قال
الشارح وذلك لان الطبيعة الخ تعليل لقوله ولا يتصور اى يجب ان يكون ذلك التحدد
بسبب تمانع بين المحرك وهى الطبيعة او القسر وبين غيره وهو الميل والا لاحتاج اما ان
يكون ذلك التحدد من الطبيعة او القاسر الاهم والقسمان باطلان قال الشارح
الالتزام على ذلك الخلف والخلف عبارة من تساوى زمان عديم المعاوقة وقليله
ولما الحال الخلف وقوع حركة عديم المعاوقة في ان قال الشارح هو لا محالة يقطعها في

زمان مساو لزمان عديم المعاوقة لو اقتضت الحركة من حيث هي مقتضية لزمان معين
كان ذلك الزمان محفوظا في جميع الصور التي وجدت نفس تلك الحركة المطلقة لكن
ذلك باطل لانا نجد صورا لكون التفاوت اكثر مما يقع بازاء نفس الحركة قال الشارح
لتساوي وجود المعاوقة وعدمها توجيهه بمنع لزوم تساوي زمان الميل وعدمه
وانما لزم ذلك لو لم تكن الحركة لذاتها تستدعي قدرا من الزمان وبواسطة الميل
قدرا اخر اما اذا استدعى فلا يلزم ما ذكرتم وهو ظاهر قال الشارح وبان لا يكون
كنسبتها الح توجيه ذلك ان يقال لا نم استحالة كون الحركة مع العايق كهي لا معه لجواز
ان لا يكون للضعيف تاثير نظرا الى القوي كما تنبه اذا وضعناها في كفة الميزان قال
الامام معترضا على هذه الحجة ولقائل ان يقول الحركة من حيث هي اما ان تستدعي زمانا
اولا والثاني باطل لان الحركة من حيث هي حركة يجب ان تكون على مسافة منقسمة فيكون
نصفها حاصلا قبل حصول كلها والحركة من حيث هي هي تستحيل خلوها عن الزمان
واذا ثبت ذلك فنقول الجسم الذي فيه ميل طبيعي اذا تحرك عند قسري فتلك الحركة
القسرية تستدعي شيا من الزمان من حيث انها حركة وتستدعي قدرا اخر من الزمان
بسبب العايق الحاصل في ذلك الجسم وعلى هذا التقدير سقطت الحجة لان الجسم
عن الميل لا يكون لحركته من الزمان الا القدر الذي تستحقه الحركة بما هي هي وانما الجسم
ذو الميل الضعيف وبالجملة فالمحذور انما يكون لو جعلنا الزمان كله في مقابلة العايق
اما اذا لم يكن كذلك بل بعضه بازاء العايق فلم لا يلزم ان الحركة مع العايق كهي لا معه ثم

قال

قال وان سلمنا انه يلزم ذلك لكن لما قلتم انه محال فان المؤثر اذا ضعف جدا جاز ان لا
يؤثر الا ترى ان القطرة الواحدة فانها لا تؤثر في نقر الحجر مع ان القطرات الكثيرة تؤثر
ثم قال لا يقال القوة الحالة في الجسم لا بد وان تنقسم بانقسامه فاحص الجسم الصغير
من تلك القوة كان قوة فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوة كان حال حصة كل
جزء من الاجزاء الصغيرة التي لذلك الجسم تلك الحالة عند اجتماع تلك الاجزاء
اما ان تحدث قوة او لا تحدث فان لم تحدث لم يكن للجسم الكبير قوة على ذلك الفعل
هذا خلف وان حدثت قوة انقسمت بانقسام المحل وعود الكلام المذكور لانا
نقول لا نم ان حصة كل جزء من اجزاء ذلك من تلك القوة قوة ولكنها انما تبقى بشرط
اتصال تلك الاجزاء واما عند الانفصال فليست تصاعد على بقاء حصة كل جزء من
تلك القوة لتلك القوة حد معين في الصغر اذا انتهت اليه لم يصح بقاؤها بعد
الانقسام وعلى هذا التقدير يكون مراتب الضعف وان كانت غير متناهية بحسب
العقل ولكن لا يمكننا القطع بحصة وجود الميل على جميع النسب التي اوردناها
ثم انا وان سلمنا ذلك لكن الحجة التي ذكرتموها تقتضي توقف الحركة القسرية على وجود ميل
عايق عنها بيانه ان الحركة الطبيعية لو خليت عن العايق لوقعت لا محالة في زمان
ولو وجد مع العايق لوقعت في زمان اطول من الاول والا لكان للزمان الاول
الى الثاني نسبة فلو وجد عايق فنسبته الى العايق الاول نسبة زمان الحركة الخالية
عن العايق الى زمان الحركة لا مع العايق القوي كهي لا معه وهذا محال فقد بان ان البيان

الذی ذکروه فی الحرکة القسریة لا یوجد بدون میل عایق حاصل بعینه فی الحرکة الطبیعیة

کالارض اذا تحرکت بطبعها سفلا یجب ان یکون فیها میل عایق لکن المیل العایق

من الحرکة الی السفل لا یکون میلا الی السفل بل الی جهة اخری ویلزم ان یکون للارض میل

بالطبع لا الی السفل وذلک باطل بالاتفاق ثم قال لا یقال الحرکة الطبیعیة لا بد وان

یکون فی مسافات مملوة ولا بد لها من خرق اتصال ذلک الملاء فیحصل المعاوق بسبب

ذلک فلاجل ذلک قلنا لولا الملاء لوقعت الحرکة لا فی زمان لانا نقول هذا اعتراف بان هذه

المسافة کافیة فی هذه المعاوقة وانه لا حاجة للجسم فی قبول الحرکة القسریة الی معاوق

اخر سواه وهو مبطل لما ارادوه قال والتحقیق هو انهم جعلوا الجسم الخالی عن المیل

المعاوق خالیا عن المعاوق وهو تحکم لان المیل معاوق خاص ولا یلزم من عدم معاوق

خاص عدم معاوق مطلق بدلیل ان تکون المسافة مملوة معاوقا ایضا فاذا کان کذلک

لم یلزم من خلو الجسم عن المیل خلوه عن المعاوق ثم قال وایضا فالقوة المؤثرة فی تحریک

الفلک علی الاستدارة یلزم توقف تاثیرها فی الحرکة بل حصول هذا المیل العایق

باطل لان ذلک المیل ان کان طبیعیا کانت الصورة الفلکیة علة للحرکة والمیل العایق

عنها فتکون علة للامرین متقابلین معا وذلک ممتنع وان لم یکن طبیعیا کان زوال

من الفلک مع بقاء طبیعة الفلک لکن قبول الحرکة مشروط بوجود المیل العایق

اذا کان الشرط ممکن الزوال کان المشروط ایضا کذلک فیلزم جواز السکون علی

الفلک وهو محال عندهم ثم قال واعلم ان الدلایل التی ذکروها انما دلت علی کل ما یقبل

الحرکة فلا بد من میل عایق من الحرکة لا علی ان کل متحرک فان حرکته بواسطة المیل هذا اخر

اعتراضاته واما تقریر الاجوبة فالاول منها ظاهر وهو مدفوع مع انه کلام علی السند

لانا نقول علی تقدیر تسلیمه بان الاشکال باق بحاله لانها انما یلزم ان لو کانت الحرکة

مع العایق کهی لا معه ان لو کان الزمان کله بازاء الحرکة السریعة والبطیئة اما اذا

کان بعضه بازائها وبعضه بازاء المیل من الجسم فلا یلزم ذلک قال الشارح

وقد مر بیان ان الجسم یقتضی بالطبع الخ ای لما ذکر الموضع الذی هو من الامور الطبیعیة

للاجسام اردفه بالمیل الذی منها ثم اورد وقوله قد مر فی قوله اشارة انک تعلم ان

الجسم اذا خلی وطباعه الخ قال الشارح لیس بمعنی المقوله بل بالمعنی المذکور وهو جزء

المقوله قال الشارح لیکون الحکم کلیا لجمیع الاجسام اذ المحدد لا موضع له بل له

وضع وقوله لان الموضع یختلف باختلاف الاجسام علی ان بعضها کالمحدد لا یقتضیه

وقوله لتشکلت ای لما ذکر فی صورة التشکیک والوهم قوله لا یجوز ان یکون جسم

من الاجسام وظاهر ان هذا القول فی قوة الجزئیة قال الشارح بل هو الذی یستند

الی سبب غریب ای علی تقدیر ان یکون بسبب الاتفاق ایضا یستند الی سبب یکون ذلک

قلیل الوجود غیر معلوم لنا قال الشارح فامکن ان یزیله قاسر لما مر ان کل قابل

للحرکة القسریة ففیه مبدأ بالطبع اعم من القوة والفعل قال الشارح واعلم ان

حصول الخ بواسطة العقول الثابتة التی ابدعت تلک الکلیات مع امکنتها قال

الشارح لعلل بعضها یعنی لصورة نوعیة تقتضیها العقول احتراز عن جزئیات ابتعاقبه

لان تلك وان اقتضت علا لكن ليست هي العقول قال الشارح فقال اليس بعض
اجزائه الى بعض بمعنى قال الشيخ الاجزاء التي بعرض ما قال بالفعل لهذا المعنى الذي ذكره جزءها
قال الشارح بما هو عليه من الوضع يدل على ان المراد منه الوضع بمعنى المقولة لا
لان ذلك واجب لا يتبدل قال الشارح لانه قد عرض من التعريض لا من العروض وقوله فيما مضى
اي في الاشارة الاولى من هذا النمط والغرض قد سبق قال الشارح فيرتاثر عن سبب
قيل عبارة عن نسبة اجزائه الى ما هو داخل فيه قال اقول في الجواب عن الاول ان الامكان
لا حاصل انه قد حقق امتناع ان يعرض الحركة ما ليس في طباعه مبدء ميل فيلزم من عدم
امتناعها وجوده فلهذا قال المحاكم ان المراد الامكان الذاتي وهو كاف في ثبوت المط
لا امكان فرض التحريك القسري وح نطرد الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعي في
الحركة القسرية انتهى وعلى ما قررناه لا مجال لما قيل اقول فيه نظر اذ الدليل المذكور على تقدير
تمامه انما يدل على ان الموصوف بالحركة القسرية لا بد فيه من مبدء الميل الطبيعي فان امكان
المعلول انما يستلزم امكان العلة لا وجودها بالفعل كما ذكره الامام وما نقل على تقدير
عدم مبدء الميل لا يمكن الحركة القسرية فمعناه انه بشرط عدم مبدء الميل لا يمكن لا انه في
زمان عدم مبدء الميل لا يمكن هذا كلامه على ما ترى مع انه مشهور وفي الكتب مسطور
فكيف يجامع ما ذكره بقوله اقول قال الشارح بحسب الطبع عنه لامتناع كون الشيء
مقتضيا للشيء ولما يعوقه قال الشارح الا ذو ميل مستقيم او مركب هل الحصر ممنوع
لجواز ان يكون الفلك مبدء ميل مستدير لا حركة خبير بانه لا يصح ان يكون هذا عائقا

وهو ظاهر قال الشارح لم يتعرض لذلك اي لكون الميل بالفعل يستلزم الحركة بالفعل لما سابق
قال الشارح يتوقف على العلم بان فيه مبدء ميل وبالجملة انه يستلزم الدور لان الاستعداد التام
للميل انما يحصل لو تحقق مبدء ميل مستدير لان الاستعداد التام لا يحصل الا عند حصول
جميع الشرايط التي من جملتها الميل فلو اثبتنا مبدء الميل به يلزم الدور ضرورة توقف
كل منهما على الاخر او يكون مصادرة على المط لانا بصدد بيانه فلا يمكن جعله مقدمة للدليل
قال الشارح واعترض بان العناصر بسيطة الخ اي والحكم يقتضي ان يكون العناصر متحركة
بالاستدارة لتشابه اجزائها في المهية وذلك باطل ونقض فاذن يجب فيه تساهل او
الاولى يصح وقوله كسائر الاجزاء لان الاجزاء المفروضة من المشرق الى المغرب مساوية
لسائر الاجزاء المفروضة من الشمال الى الجنوب قال الشارح اقول والجواب عن الاول
توجيهه ان المدعى ان صحة الحركة مستلزمة لوجود الميل وذلك حيث انه اذا صح الحركة
عليها بالنظر الى ذات المحدد مع قطع النظر عن الموانع يصح عليها الحركة وصحتها يستلزم
وجود الميل لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول وحاصل الجواب الثاني يرجع
الى تخصيص الدعوى وذلك بان يقال انه يلزم من تشابه اجزائه بالمهية صحة الحركة اذا
لم يكن هنالك مانع كما ذكرنا في الفلك دون ما ذكرتم في العناصر لان المستقيم الذي
فيها يمنع عن اتصافها بالميل المستدير والجواب عن الثالث انه لا يمكن ان يكون الاختلاف
عايدا الى القابل لكونه بسيطا بل الى الفاعل وهو ان النفس الفلكية اقتضت لان يكون
الفلك على هذا الوضع المعين دون غيره لمرجح لا يعلم الا بالتفصيل قال المص وانت

تعلم ان هذا التبدل اشارة الى التبدل المذكور في الفصل الذي مر انفا حاصل ان هذا
الكلام ان المحدد اما ساكن او متحرك فان كان الاول فان اعتبرناه مع الافلاك المتحركه
كان واجب التبدل على الاطلاق من غير شرط وان كان ساكنا كالارض فلا تبدل بالعرض
وان كان متحركا فاما ان يكون بالنسبة الى ساكن كالارض وح يجب تبدل نسبة على الاطلاق
بل يجب بشرط الاختلاف في السرعة والبطو واختلاف المنطقتين او المركز **قال** الشارح
في مكان غريب ولا يكون الخ قيل ان المحدد لما لم يكن في المكان لم يجر هذا الاستدلال فيه
هذا كما ترى **قال** الشارح لا يمتنع في هذا الموضع الخ اعا قيده بهذا القيد اشعارا بمنعه
على ما سيجي في النمط الخامس من قدمه **قال** الشارح من حيث هي متخالفه ان قيد بجواز
اقتضاء طبايع مختلفه شيا واحدا ويمكن باعتبار اشتراكهما في معنى متحد هذا يفيد
التقريب لجواز جسمين شانهما ذلك لا من هذه الحيثية **قال** الشارح ولا يمكنه تحريكه
عنها استئنافا عن قابل اى لو لم يكن قابلا للنقل لما امكن اخراجه **قال** المص فان شكك
منع الحصر المذكور بما حاصله انه يجوز ان يكون الكل بحسب الصورة الثانيه في مكان
مجاور لمكانه الطبيعي او غريب لا مكان طبيعي **قال** المص لا يقتضي توجيهها الى شى اى
طالبا لمكانه او وضعه الطبيعي **قال** الشارح والجواب عنه ان اقتضاء الحركه
والسكون حاصله انا لا نم اقتضاء الطبيعة امرين مختلفين بل انما اقتضاها الاستدعاء
وهما يلزمانه على ان ذلك ايضا امر واحد لاقتضائها الحركه عند خروجها عن مكانها الطبيعي
وعدم اقتضائها حين كونها فيه لا انها تقتضي عدمه فيه ليكون امران متخالفان

بخلاف الحركة المستديرة والمستقيمة فانه لا يلزم احديهما الاخرى وانما يلزم ذلك كون
الحركة الاستدارية توجد دون المكان كما في المحدد والمكان دونها كما في العناصر وهما
معا في ساير الافلاك وانما قال معناه انه لا يستلزم لئلا يعود التشكيك الى الاستدعاء
لانها امر واحد يقتضي شيئين بجهتين مختلفتين فلم لا يجوز في الطبيعة اقتضاء امرين
كذلك **قال** الشارح على سبيل الابداع لا التكوين والا كان فيه ميل مستقيم **قال**
الشارح اقدم من الحركة في الجوهر الخ اى ان مبدا الحركة المستقيمة اقدم من الكون في الجوهر
اى ان مبدا الحركة المستقيمه اقدم من الكون والفساد والخرق والالتيام في الجوهر
وانما قلنا ان المراد به مبدا الحركة المستقيمة لما سلف من امتناع كون الفلك ذا مبدا
ميل مستقيم والحاصل انه لو لم يكن هنالك مبدا ميل مستقيم لما صح فيه شى من الامور
المذكوره والمراد من العليه بالطبع مطلق العلية التي يصح بها دخول الفاء فيتفرع
صحة هذه الامور وجودا وعدما على وجود مبدا ميل الحركة المستقيمه كذلك و
لظهور المقصود على ما قررناه عبر عنه الحاكم بقوله لانه بين ان الحركة في الجوهر وهي
الكون والفساد والخرق والالتيام يستلزم الحركة المستقيمه فانتفاء الحركة المستقيم
يستلزم لانتفاء الحركة في الجوهر ولا ينعكس فيكون الحركة المستقيمه متقدمة عليها
تقدما طبيعيا هذا كلامه ولا يخفى عما قررنا عليك مرامه يندفع عنه ما قيل انه لو تم
هذا الدليل لزم ان يكون المعلول متقدما بالطبع على علته المستقلة لجريانه فيه
بعينه بان يقال ان عدم المعلول مستلزم لعدم العلة المستقلة المعينة لا يستلزم

عدم المعلول بناء على جواز تعدد العلل المستقلة على سبيل البدل فيجوز بقاء المعلول بعد فناء
العلة المعينة بعلة اخرى انتهى ولا يخفى ما فيه كما قلنا ثم تصدى لتوجيه الكلام فقال ان قيل
اراد باستلزام انتفاء الحركة في الجوهر تفرعه وترتبه عليه على ما اشعر به كلمة من في قوله يلزم من
انتفاء المقدم انتفاء قلنا ان اللازم مما مر ليس الا ان الحركة في الجوهر تستلزم الحركة الاينية
واما انها متاخرة عن الحركة الاينية فغير لازم حتى يكون انتفاؤها متاخرا عن انتفاء الحركة
الاينية هذا كلامه والحق لما قلنا في توجيه ذلك الكلام بان المرام من علية الحركة الاينية لهذه
الامور عليته بدفعها وهو ظاهر كما لا يخفى فيكون الدليل بانتفاء الحركة المستقيمة على انتفاء هذه
الامور في الجوهر من قبيل الاستدلال باحد المعلولين على الاخر فيكون هو البرهان على الاطلاق
والحاصل ان مبدء الميل المستقيم سبب لامرين احدهما جواز الحركة المستقيمة وثانيهما جواز
الخرق والالتيام فالاستدلال على انتفاء هذا بانتفاء الاول استدلال على الاطلاق كما ان الاستدلال
بالمعلول على العلة ان وبالعكس لم ولعل الفاضل المحاكم نظر الى الاول وصاحب القيل غفل
عن ذلك ظنا منه ان المراد هو الاخير فقد اورد الايراد على سبيل النقض والابرام ثم
تصدى لتوجيهه على وجه لا يركن اليه اولوا الاحلام **قال** الشارح واقدم من الحركة
الكم دليل على ان المستقيم متقدم على الكل لما تقدم امتناع كون الكل بامتناع الحركة المستقيمة
والعلة متقدمة على المعلول وقد تقدم حركة المحدد على الكل فيلزم من ذلك تقدم المستديرة
على الكل **قال** الشارح وقد تبين من قبل ان الحركة الوضعية الخ اي في فصل التلازم بين الهيولى
والصورة من النمط الاول حيث ذكر ان حدوث الصورة بحركة سرمدية كما اشار اليه بقوله

وههنا سر ومن الناس من ظن ان قوله من قبل اشارة الى ما مر انفا من ان محدد الجهة
متقدم على ذوات الجهات المستقيمة من حيث هي ذوات جهات ثم اعترض عليه بانه
لا يلزم منه تقدم حركته على حركاتها وبعضهم من ظن ان ما مع المتقدم متقدم فتصدى للجواب
عن ذلك بان السطح الاعلى منه الذي هو المحدد بالحقيقة اما مع الحركة او بعدها لامتناع
تحققه بدون الحركة على ما تقدم من وجوب كون حركة المحدد وكون نسبته الى جميع
الاوضاع واحدة متقدم حركته على ذوات الجهات المستقيمة وهي متقدمة على حركاتها
فحركته متقدمة على حركاتها لكن لا مطلقا بل من حيث انها ذوات جهات **قال** المصنف
وشكل الطعوم ورائحة انما لم يذكر الطعوم بالالف واللام المفيدة للاستغراق لانه لو ذكره
لدخل التفاهة في الطعوم وليست منها **قال** الشارح اي من المركبات الخ والقرينة
على ان مراد الشيخ في هذا الكتاب هو ذلك ما وقع عنه في الشفاء بقوله لان معنى قولنا
كذا يحمى كذا معناه ان يجمع ما للنبي يجتمع والبسيط يجمع الاعضاء متشاكلها وكذلك
التعريف انما يقال بالقياس الى الاشياء المختلفة **قال** الشارح واعتبارات لانه لما
١ لازم تعريف الشيء بالاخفى حيث انه لا اجلى من المحسوسات وليس ذلك تعريفها الخ حيث
ان الجميع من المحسوسات فتعريف احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح **قال** الشارح فان
لا فرق بينهما اي بين الرطوبة واللين وبين اليبوسة والصلابة اذ في الاولين سهولة الانفعال
وفي الاخريين عسره قال الشارح لانها غير اضافية لكونها هي الكيفية الاضافية من
مقولة اخرى وهذا المحال لازم سواء فسرنا الرطوبة بما ذكره او بالكيفية التي من شانها

قال م

ذلك لانه لا يكون الاضافة ماخوذة في تعريفها وهو عنه جائز قال الشارح واسم الشيء
الذي يتركب الخ هذا جواب عن قوله قبل اللين وتحريره ان اللين اذا كان عبارة عن مجموع
الامور الثلثة فاطلاقه على الامر الثالث من باب اطلاق اسم الكل على جزء المسمى وهو غير
جائز في الحدود والرسوم وكذلك الكلام في الصلابة قال الشارح بكون الرطوبة
احدها الظاهر انه حمل الاستعداد المنفرد على انه هو الرطوبة بقرينة ما قال ان استعداد
الانغمار مع وجود الحركة والتشكل غير الاستعداد المنفرد وكذا اذا حمل الانغمار على انه هو
الرطوبة وبالجملة ان نسخ الكتاب في هذا الباب مختلفة منها استعداد الانغمار مع وجود
القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة عن استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة
ومعنى اللين عند الشيخ ليس معنى الرطوبة على ما ذكره الشارح الفاضل وانت تعلم انه على
هذه النسخ يكون الرطوبة قبول التفرق والاتصال بسهولة والحاصل ان الرطوبة هو
ولا مناسبة ويمكن ان يقال انه وان لم يكن شيء منهما حقيقتها لكنه يصح ان يقع رسما لها الا
للين فقد ظهر الافتراق بينهما قال الشارح وظاهر ان هذه الاربعة اي اللين والصلابة
واللزوجة والملاسة قال الشارح بل يحوج غالبا ما يدرك هي كالبصر فانها لا تدرك
الهواء بل يدرك باللمس واللمس لا يحتاج الى متوسط هو الهواء قال الشارح في مفهوم
الاوليين اي الرطوبة واليبوسة دون الاخريين اي الميعان والجمود اي لا فرق عند الشيخ
بين الرطوبة واليبوسة والميعان والجمود قال الشارح لان النار افعل في الكيفيتين
اي انما قدم حرارة النار وبرودة الماء على غيرهما لما ذكره وقدم الاشرف وهي الحرارة

على البرودة لكونها اخس وقدم الرطوبة على اليبوسة لكونها اشرف فلهذا قال ان
كل جنس اي جنس الفعل وجنس الانفعال قال الامام القضية وهي ان البالغ في الحرارة
بطبعه هو النار فيه نزاع بين المتقدمين لما ذكره والقضية الثانية البالغ في البرودة
بطبعه الماء ولما كان الايراد ههنا على تفسير الميعان بالبلة وغيرها اجاب الشارح
بان ما ذكرتم لا يعارض ما ذكرنا لانه تشكيك في المحسوسات ولا يقبل واما حكاية
فيما ذكره الشيخ في التعليقات بان البحار بالنسبة الى الماء كالغبار بالنسبة الى الارض
قال الشارح وما هو ابرد فهو اثقل بحسب الواقع وان لم يكن محسوسا ولعل فيه
دفع دخل مقدر وهو ان الارض يلزم ان يكون ابرد بحسب الحس لكونه اثقل والمعلول
واجب الحصول عن علته مع انه ليس كذلك فاجاب عنه بما قررناه فاندفع ما قيل ان
هذا البيان يدل على ان الارض ابرد من الماء لما في نفس الامر والماء ابرد في الحس
والمدعى الاول ان البالغ في البرودة في الحس هو الماء فلا تنافي ولما كان بين الخفة
والحرارة وبين الكثافة والبرودة تساوق صحت القضية الكلية هذه الكلية قال الشارح
هي اشعة العلويات فيه ان الهواء لو خلى عنها لعرضه البرودة فلزم ان يكون باردا
ولا يخفى جواز ان يكون ما وقع عن الشيخ بقوله والارض اذا خليت الخ اشارة الى جواب ما
يورد ههنا بان الثقل لو اقتضته البرودة لاحسست بها قال الشارح متولد من اجسام
نارية قد يقال وجه الاستدلال ان الانقلاب انما يحصل بين عنصرين اشتركا في كيفية
واختلفا في الاخرى فاذا علمنا انقلاب النار الصاعقة وفي الصاعقة كيفيتان برودة

ويبوسه ولا يمكن الاشتراك بين النار وبينها في البرودة لما ثبت من ان النار حارة
فثبت انها لليبوسه اسهى ولا يخفى انه لو ثبت هنالك اسلاب النار اليها الحران
يقال ان بينهما من المناسبة في اليبوسه وليس الكلام الا فيه والحاصل ان لقائل ان
يقول الجوز ان يكون الادخنة المرتفعة الى العلو مشتعلة بالنيران وحين ما اذا امانفتها
السحب بقيت على حالها واشار اليه الشارح المحقق بقوله وفيه نظر الخ نعم لو ثبت ان
لحدوث الصاعقة سببين لتم الدليل من دون المنافع ومن الاصحاب من قال
يمكن التوفيق بين كلاميه بحمل الاقسام النادرة على ما غلب فيها الملك قال الشارح لما اختلف
هذا الاختلاف ممنوع لجواز ان يكون اختلافها بسبب ضعف جمود النار قال الشارح
هذا مع ان كلام الامام لا يدل على هذا بل ذكره في معرض توجيه ما ذكره ههنا ثم اعرض
بشي اخر قال الشارح ولذلك لا تستقر النار يعلم من هذا الكلام ان احد الكيفيتين
في كل واحد من هذه العناصر لا تصدر عن الصورة النوعية الا بوسط قال المص وذلك
في الاطراف اظهر اى في اطراف الاحياز فلعله اراد بذلك ان المتحرك بالحركة طبيعية كلما قرب
الى مكانه الطبيعي فحركته اليه تشتد وكلما بعد فتفتر فما قيل في شرح كلامه واورد عليه
فلا يرد عليه من ان لقائل ان يقول المانع على ما ذكره غلظة المعاوق وقوامه لا
طوله وتباعد مسافته ولا يسمع القول بان غلظ المسافة الطويلة اكثر من غلظ القصيرة
فالمعاوقة فيها اكثر من المعاوقة القليلة على قياس ما عليه الصورة النوعية الحال
العظيم حيث انها امنع من قبول القسر اذا كانت في الحامل الصغير بناء على ان القاسر

معلق

معلق برقم المقسور بجملته فاذا كان اغلظ كان امنع وذلك على خلاف ما اذا كان المحرق
اطول امتدادا لان الخارق معلق به شيا فشيا قال الشارح والذي يبطله الخ
فلو كان بالدفع او بالجذب لما كان الكبير اسرع من الصغير اذ هو امنع من قبول
القسر من الصغير لوجود المعاوق الاقوى قال الشارح حض بانه الخ توجيه السؤال
الذي ذكره الشيخ ان ما ذكرتم مبني على الميول الطبيعيه وليس كذلك لجواز ان يكون الكل
طالبا للمركز بالطبع لكن الاثقل يبادر ويحصل تحت الاخف قال الشارح لا يمتنع
ان وح يكون الكون والفساد في ان على معنى ان خلع الصوره يكون في ان لبس صورة اخرى
لا ان كلا منهما في ان والا لزم تتالي الانات ثم ان الحركة في كل مقولة تستلزم ان يكون امرا
متوسطا بين الفعليه ومحوضة القوه فاذا وقعت الحركة في الصورة النوعيه وهي مقومة
للجسم المتحرك فيلزم انعدامه في اثناء حركته فيها لانعدام ما يقومه وتحصله من الصورة
النوعيه وقد يقال ايضا ذلك يستلزم عدم قرار اجزاء الصورة النوعيه لكونها مما فيه
الحركة ومن الناس من تصدى لترميم هذا المسلك فقال الايقال ههنا قسم ثالث وهو ان
يوجد الصورة شيئا فشيئا وتجتمع اجزاؤها في الوجود وذلك بان يوجد جزء ثم ينضم
اليه اخر في زمان اخر الى ان تكامل الصورة لانا نقول جزء الصوره ليس بصورة فيلزم
خلو المادة عن الصوره في زمان تكاملها وهو محال هذا كلامه وفيه ان الحركة في كل
مقولة تستدعي ان يكون كل فرد منها في ان وان كان هنالك فرد اخر لا قرار له كما في
الحركة في مقولة الكيف والاين والكم والوضع كذلك فيما قاله السائل من ان يوجد جزء ثم ينضم

الخ لا منافي ان يكون فرد الماقيه الحركه مع كونه جزء الفرد اخرمنه كما في هذه المقولات لا
بل لنقيه من دليل ثم ان الامام قال في مباحثه المشرقيه نص الشيخ على ان الوحدة الشخصيه في المادة
متحفظه بالوحدة النوعيه للصورة لا بالوحدة الشخصيه فعلى هذا لا يلزم من تبدل
تلك الصوره عدم المادة بل المادة المتخصصه بعينها باقيه في جميع زمان تبدل اشخاص
الصور انتهى ولا يخفى ما يرد عليه ايضا من ان قوه ما فيه الحركة اى افرادها الشخصيه يستلزم
قوة الطبيعة المتحفظه في ضمنها والا لزم تحقق الطبيعه من دون تحقق شيء من افرادها
فلا يصح ما قال من بقاء المادة الشخصيه بالصورة النوعيه المطلقه وان لم يكن شيء من افرادها
بالفعل قال الشارح لا يكون من الاطراف فيه كلام لجواز ان خلع الصورة من الطرف
تلبيس لصورة من الاخر قال الشارح فاذن الانواع الاول سته والثانيه اربعه والثالث
اثنان فصار المجموع اثنا عشر قال الشارح يكفي في ابانه كون الهيولى مشتركه لان الشيء
الذي خلع صورة وتلبس اخرى لا بد وان يكون باقيا في الحالين ليتوارد عليه الامور
المختلفه قال الشارح بل انما يجتمع من الهواء المطيف اى الذي حصل من الماء المنبث
على الهواء المطيف بظاهر الكوز لان الاجزاء لا يمكن ان ينفذ في الصيف لان الحرارة من شانها
تحللها واصعادها ولو فرض نفاذها يلزم احد الامور الثلثه وهو انقطاع تلك الاجزاء
على تقدير تواتر الاجزاء وتخيله الذى من الاناء وكون الاناء على حاله من البرد بالحد ضرورة
اسقاء تلك الاجزاء المنبثه او انتقاصها على تقدير الاجزاء المنبثه وان يكون زمان
حصول احدهما متاخرا عن زمان حصول الاخر على تقدير انحدار الاجزاء من الاطراف اليه

وكلها

وكلها باطل اذ الوجود يشهد بخلافه قال الشارح فقيل على ذلك ان كانت برودة الماء
مقتضيه الخ توجيه هذا السوال ان يقال لو كانت برودة الجمد الذى ذكرتم موجبا لفساد
الهواء لزم المحال المذكور ضرورة ان الماء الذى على ظاهر الكوز بارد يفسد الهواء المطيف
هكذا الى ان يجرى الماء وجوابه منع ذلك فان البرودة الموجبه لافساد الهواء هي البرودة التى
في جرم الاناء لشدتها وصرافتها لا البروده التى على ظاهر الكوز لكونها ضعيفه بواسطة الحرارة
الغريبه التى لاقتها من خارج واشار الى قوة الاولى وضعف الثانيه بان جرم الاناء لصلابته
يكون عسر التكيف بالكيفيات لكن اذا تكيف يكون عسر الترك لها بخلاف ما على ظاهر الكوز
وذلك ظاهر وهذا السوال مع جوابه ذكرهما الامام قال الشارح يمنع وجود الذى
عن الرشح لان هذه الصيغه لا تدل الا على المنع من اختصاصه بموضع الرشح ويجوز ان يكون
الذى في موضع الرشح بواسطة الرشح وذلك من اعتراض الامام وقال القائل ان يقول
نحن نعلم بالضرورة ان تبرد الهواء المطيف بالاناء بسبب الاناء ليس اعظم من تبرد الهواء
المحيط بالاراضي الجمدية في صميم الشتاء بل من برودة الموضعين اللذين تحت قطبي العالم
في الوقت الذى يكون الشمس غائبه عنهما سته اشهر فلو كان تبرد الهواء المحيط بالاناء المذكور
يقتضي انقلابه ماء لكان تبرد الهواء في الصورتين المذكورتين اولى ان يقتضي انقلابه
ماء ثم اذا غلب في ذلك ماء غلب برودة ذلك الماء على برودة الهواء المحيط فيزداد ذلك
الهواء بردا فيكون انقلابه الى الماء اولى وعلى هذا الترتيب يلزم ان ينقلب الهواء الذى هناك
ماء ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان برد الهواء لا يقتضي انقلابه ماء فبطل ما ذكره الشيخ هذا

لفظه قال الامام ثانيا قلاهن شرح المعز يحتمل ان يقال الاجزاء المتصغرة المتفرقة المتصعدة
الى الاطراف الاناء و لما عرض لها برد هبطت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فاجتمعت وصارت
سحابا و نزلت الجاء ولو كان ذلك بسبب النزول لكان بعد النزول وجب ان تكون اسلا
الهواء الى الماء اولى لان البرد حينئذ تكون اشد بسبب الثلج لان الصحو غير المطر ابرد من
يوم نزول المطر و لكان يلزم ان لا تحصل الصحو الا لقوى تحدث في الهواء و لما لم يكن كذلك
بطل ما ذكروه هذا لفظه والجواب عن الكل ظاهر لانا ما ادعينا الا حصول ذلك عند
برودة مخصوصة وجاز ان يكون التخلف فيما ذكرتم لفقدان شرط او وجود مانع قال
الشارح والسوال الذى ذكره الفاضل الشارح مما افضته قريحة بعض اصحابه لانه قال في
شرحه بعد ما ذكر ان هذه الادلة مبنية على مقدمات محسوسة فمن لم يحس بها لم يمكنه
التصديق بها الى اخر ما ذكره هناك قال الشارح ولقد اورد عليه بعض اصحابه سوالا
اخر هو انهم يجوزون الاستحالة في الكيف فلم لا يجوز ان يقال الماء اذا صار هواء فليس
ذلك لان الصورة المائية قد زالت لان كيفية البل والبرودة قد زالت وان كانت
الصورة المائية باقية وكذا القول في ساير الاشياء التي ذكروها ومع هذا الاحتمال لا
يثبت الكون والفساد قال الشارح يحتمل ان يكون الغرض جميعها الى هذا تاكيد
لما سبق وتقريره انه لو كان جوهر الهواء باقيا عند كونه ماء كان كونه ماء عارضا له
كما اذا سخن الماء وح لو زال السبب كان يجب ان يعود الى الحالة الطبيعية كالماء المسخن
فلما لم يرجع دل على حدوث صورة حافظة لتلك الكيفية التي استحال الهواء اليها ولولا

نفى

نفى با الكون الا ليس صورة شانها ذلك وهذا الوجه يقرب من الاول باعتبار ان في العوان
لا يصل الى المحيط بل تكون النار سابقة اليه قال الشارح اما لو قال فالنار خفيف مطلق
اى لو قال فالنار خفيف مطلق لكان للقائل ان يمنع الانحصار في الخفيف المطلق وما
ليس بمطلق وغيرهما وح كان يحتاج الى انه لا يجوز وجود نارين والا لكانا متشاركين
في حيز واحد وانه باطل وهذا فيه تعسف لان الشك في قولهم كالنار قال الشارح و ان
اذا سعت جميع الاجسام التي عندنا الخ انا نسلم ان المركب الذى تساوى فيه جميع
اجزاء البسايط غير موجود قال الشارح وشكك الفاضل في ميل الهواء بعدم الاحساس
قال الفاضل الشارح في شرحه انا لا نعلم ان في الهواء ميلا صاعدا والا لكنا اذا بسطنا كفنا
واوقفناها في الهواء وجدنا فيه مدافعة الى فوق لانا اذا وضعناها تحت حجر وجدنا فيه
مدافعة الى السفل و لما لم نجد المدافعة الفوقانية علمنا ان الهواء ليس فيه ميل صاعد ثبت
الشرطية انا اذا قلنا الهواء صاعد عنينا به ان مطلوبه هو ان يلتصق سطحه بسطح النار كما
في الارض فانها بالطبع هاربة الى تحت فالهواء ما لم يصر على الحالة المذكورة كان الميل اليها
موجودا فيه بالفعل فاذا بسطنا كفنا ولم نرفعها كان الهواء الذى تحت كفنا غير داخل
في الامر الطبيعي فيجب ان يكون ذلك الميل محسوسا والجواب بمنع الشرطية لانه انما
كان فيه الميل بالفعل اذا كان خارجا عن حيزه والهواء في حيزه بخلاف الارض فان جزء منها
يميل بطبعه الى موضعه الطبيعي ومما يوكد ذلك انه اذا اخرج عن موضعه يوجد فيه ميل
بالفعل كما في الزق المنفوخ وقال ايضا في كون النار جزء المركبات نظر اما اولا فلان انطفا

النار بالماء والارض وكيف يكون مجتمعة فى بدن الانسان لانها سطفونيها وانطفائها
عند ما كانت مغمورة بالصفراوى واما ثانيا فلان تلك الاجزاء اما ان يقال انها
نزلت عن الاثير واختلطت بالمنى او يقال بكونت هناك فى المنى والاول باطل اذ ذلك
يقتضى قاسرا ولا نعرف ههنا قاسرا وكذا الثانى لان انقلاب غير النار نارا انما يكون عند
حضور ما يقوى الاستعداد لقبول الصورة النارية ويضعف الاستعداد لقبول
ساير الصور والجزء الذى لا يكون نارا اذا كان مخلوطا بغير النار كان استعداده لقبول
النارية اضعف من استعداده لقبول غير النارية فيستحيل ان ينقلب فى تلك الحالة نارا
والجواب لا نم ان الاستعداد اضعف لان المعد اذا كان بها الياجعل الاستعداد لقبول
النارية اقوى من قبول غيرها قال الشارح كل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع اى كل جنس
لانواع بعضها فوق بعض كالجنس العالى مثلا وكون الانواع غير محصورة بالنسبة الى
علمنا لا انها فى الوجود كذلك لامتناع وكثيرا ما يوجد غير المتناهى وغير المنحصر ههنا
قال الشارح وقول الشارح ان النار لا تبقى نارا الخ حاصل الاعتراض ان ما ذكرتم على
فرض تسليمه يدل على المغايرة بينهما فى الماء دون النار والهواء والارض لان النار
اذا زالت حرارتها زالت النارية وكذا سيلان الهواء وجمود الارض قال المحقق ان
عنى بزوالها عند زوال الكيفيات فى المركبات اى فيها البسايط التى لا تبقى على مزاجها
فهو ممنوع لان بعض النار يكون اقل حرارة من الاخرى وبعض الهواء اقل سيلانا من الاخر
كما فى الشتاء عند ما يصير الهواء غليظا حيث يخرج من الفم وراه وان عنى البسايط الصرفة

فسلم ولا يقدح فى كلام الشيخ لقوله وربما علم من هذا ان هذا الدليل خاص فى البسايط التى
لم تبق على بساطتها قال الشارح وهى اعم من الاولى فى انها كان اعم لان التبدل لا يستلزم
الاشتداد والمراد بالتبدل الى الزوال الخ تحقق الاشتداد ولا يلزم من الاشتداد التبدل
بمعنى الزوال قال الشارح واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الخ قال الشارح فى
تحقيق معنى الاشتداد والضعف ثم بين فيما قاله الفاضل فيقول المراد بالاشتداد ان
تعرض للمحل الواحد الثابت فى كل ان لا يمكن تالى الانات لا استحالة نوع مغاير لما عرضه
فى الان الذى قبله ويكون ذلك النوع اشد مما قبله واضعف بالنسبة الى ما بعده وهذه
الانواع تحدد وتتصرم فى كل ان فيتعين من واهب الصور الى غايته والضعف هو ان
تاخذ فى جانب النقصان بحيث يكون فى كل ان يعرض نوع مغاير للاول فالاحسن ان الاشتداد
والضعف هو المحل باعتبار تجدد تلك الحالات كما يقول اشتد هذا المحل وهذه الهويات
التى تطرء ومرة يقول اشتد المحل باعتبارها الاعراض تقوم المحال بدونها فظهر ان اشتداد
الاعراض وضعفها عبارة عن اشتداد محلها بواسطتها ولا يلزم من هذا كون الجوهر قابلا
للاشتداد باعتبار العرض الذى يطرء ويزول ثم لا يخفى انه لا يصح ان يكون المحل تتوارد عليه
الصور بحركته فيها بحسب الشدة والضعف وذلك على ان تشتد المحل وتضعف من تلقاء
تلك الصور على قياس حركته فى الاشتداد والضعف فى مقولة الكيف كما نبه عليه الشيخ
ابو نصر والشيخ ابو على فى تعليقاتهما بعبارة واحدة وهى ان معنى الاشتداد هو ان تشتد
الموضوع فى سواديته لا ان تشتد سواد فى سوادية على انه بقى منه اصل وانضاف

اليه نوع اخر وعلى هذا يجب ان يكون كل سواد موجود اعنى الاسود اذ غير الاول النوع
وهو نحو ذاته لا يقبل الاشتداد والنقص بل انما يعرضان للسواد المعين بحسب قربه
وبعده من الغاية وكذا الحال في المزاج فان النوع يبطل ويحدث نوع اخر منه مخالف
للاول ومعنى قولنا اشتدت سواديته انه تغير الشيء في حقيقة السوادية لا في عارض من
عوارضها واذا كان كذلك يكون تغيرا في الفصل واذا تغير الفصل تغير في النوع
انتهى واذا تقرر هذا فنقول انه لا يصح وقوع الحركة في حال جوهري لا لان تقوم المحل من الحال لها
ما حل فيه من الهوية الشخصية وتبدلها يستلزم تبدل ما حل فيه بل لان افراد ما فيه الحركة
لما كانت متوسطة بين صرافة القوة ومحوضة الفعلية فلا تكون موجودة بالفعل
وكذلك الطبيعة المحفوظة في ضمنها فيلزم من ذلك ان لا يكون المحل المتقوم بها ثابتا
لاستغنائه باستغناء مقومها وكذلك يلزم ان يكون حاله متوسطة بين كونه هو ولا كونه
لمشاركة المتقوم لما يقومه وذلك كما اشار اليهما الشارح المحقق بقوله لامتناع تبدلها
على شيء ولامتناع وجودها لا متوسط والحاصل ان مبنى هذا الاستدلال على الفرق بين
الصور والاعراض بالاشتداد والتضعف سواء كانت الصورة شخصية او طبيعة كلية
واما الجواب الثالثة فبناها على الفرق بين الصور مطلقا وبين الاعراض مع قطع النظر
عن الاشتداد والتضعف وعدمهما وان مبنى كلام الشارح المحقق عليه لينتظم ما قاله
لامتناع ولامتناع الخ وذلك لان الصورة الشخصية ليست مقومة للهيولى قال
الشارح فاذن يفعل كل واحد منهما بصورته وينفعل بكيفيته فيحصل الصورة فاعلة

والمواد

والمواد منفعلة ليس بمستقيم حيث انه لا يتناول المزاج الحاصل من امتزاج الماء الحار
بالبارد ضرورة اتحاد الصورتين فلا تفعل صورة احدهما في الاخرى والا لزم المحذور
في الكيفيات فالاولى ان يجعل الكيفيات فاعلة والمواد منفعلة ليتناول هذه الصورة
لاختلاف كيفيتهما الا ان يقال انه وان لم يختلف الصورة النوعية بالنوع الا انه يختلف
بالهوية الشخصية فيفعل كل واحد من الصورتين النوعيتين باعتبار ما له من الكيفية
في الاخرى ولا يلزم محذور قال الشارح يستبرد بالقياس الى حارها تغير الكيفية المتوسطة
ويخرج بذلك النقض بالطعوم والالوان وغيرها لانها لا تستبرد بالقياس الى حارها
وتسخن بالقياس الى باردها قال الشارح متوسطة توسطا لان التوسط الحقيقي
غير موجود عند الشيخ قال الشارح واقول وجود المركبات الخ حاصل الجواب ان
الشيخ انما لم يذكر القسم الاخر كالقير وغيره من الممتزجات التي ليست لسيلان الماء ولا
لجمود الارض قال الشارح والجواب انا لم نجعل الكيفيات الخ اي قلنا لا نم لزوم التناقض
فانا قلنا ان الصورة تفعل بذاتها في محلها واما في غيرها فانما تفعل بواسطة الكيفيات
كما ذكره من المثال فلا تناقض قال الشارح كما ذكرنا في الميل الخ من استيفاض الميل الطبيعي عند
القسري وبالعكس قال الشارح فانهما يشتركان الخ اي المذهبان مشتركان في ان
الماء لا يستحيل هواء او مفترقان في ان احدهما يقول بدخول شيء من خارج والاخر بورود شيء
من داخل قال الشارح اي تخلخل في الوضع وايضا لزم من هذه الصورة صيرورة حجمها
زائدا على ما كان ولكن ليس كذلك ولا يقال ذلك المتكاثف لان النار لا ينفعل في البسيط

النكاتف قال الشارح وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع الى اعترض عليه
الشارح الفاضل بانا لا نم انه يبرد بلا استحالة لان الموضوع فوق الجسمية لا يمكن ان يكون
نارا او الهواء بارد بطبعه فلا يمشي الاستدلال فعين الاشياء الارضيه وهي تبرد لرجوعها
الى طبيعتها والجواب عنه ان يقال لو كان كذلك لوجب ان يبرد ان وضع على اي موضع
كان لكن ليس كذلك قال الشارح عما يخالطه من الارض والماء انما خص الماء والارض لان
في غيرهما لا يمشي الدليل لان للخصم ان يقول الهواء حار بالطبع والتخلخل تصفيته عما خالطه
من الارضيه فرجع الى طبيعته فلا استحالة قال الشارح لا يمكن ان يكون موجوده بالفعل
قلنا لا نم انه غير ممكن لجواز ان يكون موجوده بالفعل لكن يمنع مانع عن الظهور وهو اما
كونه مغلوبا كما ذهب اليه هؤلاء او مانع اخر غير استيلاء ما يضاده قال الشارح لكان
مبصرا كما كان هذا فيه ما فيه لانه انما يلزم ان لو كان لم يكن النار ايضا شفافا قال
الشارح اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه انما يلزم لو كان المانع من الابصار
منحصرا في عدم الشفاف حتى لو حصل كانت النار مبصرة وذلك غير معلوم وهذا لا يفيد
الا استبعاد الفرق بين مذهب الحق ومذهبهم ان النار موجودة على كلا المذهبين
لكن بناء على الاول يكون منكسر السورة ولهذا لا يرى وعلى الثاني ليس كذلك بل الحرارة
باقية على حالها وح لا يكون الشبهة مشتركة الالزام قال الشارح اقول موجد الشيء
هو موجد لصفاته لا يخفى ان هذا ليس على وجهه وكذا ما ذكره في توجيهه لما وقع عن
الحكماء سيما الشيخ فيما وقع عنه في اواخر النمط الثالث بقوله وليس للعلل المحدثة تاثير وعنا

فلذ

في انه لم يكن بل انما تاثيره وعناؤه في ان منه الوجود الى قوله بالاتفاق ومن الظاهر انه يدل
على استغناء الحادث في حدوثه عن فاعل وعلة مطلقا لا عن علة مباينة لعلة الوجود وهو
العلل المحدثة وكذا ما وقع عنه في فصل ان المعلولات مفتقرة في اثبات وجودها بقوله
انه لا تاثير للعلة في العدم السابق فان علته عدم العلة ولا في كون الوجود بعد العدم فان
هذا مستحيل ان لا يكون هكذا الى اخر ما ذكره وشيئا تفصيله بوجه ما فانتظر قال الحاكم
لكنه ليس معنى النفس والا لزم ان يكون صور المعدنيات والعناصر سيما في تعلق الشيخ تعريفا شاملا
للكل كما سيذكره الحاكم فلا يخفى عليك حال ما قيل من انه سيجيء في كلام الشيخ معنى مشترك يصلح
ان يكون معنى النفس ولم يلزم دخول الغير في النفس ولا خروج فرد عنه وقد مر ان التواطؤ
خير من الاشتراك الاسمي بلا فائدة جديدة قال الشارح فمعنى الجنس لا المادة وذلك لان الكلام
في الاجزاء المحمولة فلهذا قال الحاكم ان الجسم من حيث هو جسم طبيعة ناقصة وانما كملت
وتمت بانضمام ذلك الكمال ثم قال ان لذلك الامر المحصل اعتبارين احدهما انه صورة و
جزء للجسم النباتي وثانيهما اعتبار انه كمال ولكن لم يعرف ذلك باعتبار انه صورة هذا
كلامه ومن الناس من قال يعني لو عرف النفس باعتبار انها صورة يقتضي مراعاة
التناسب ان يكون الجسم بمعنى المادة وليس كذلك لان الصورة توهم ان يكون حالة
بل انما عرفت باعتبار انها فصل واليه اشار بقوله وانما عرفت باعتبار انه كمال الجسم
بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصلها ذلك الكمال وفيه اشارة ايضا
الى ان لفظ الكمال ههنا يبين حمل الجسم على الجنس لان معنى مبهم ناقص محتاج الى مكمل

واما المادة فهي محصلة بذاتها لا تحتاج الى محصل فهذا منه وجه اخر للحمل المذكور وانما
قال توهم لان الفصل الماخوذ بشرط لا يسمى صورة سواء كان حالا ام لا بل سواء كان كليا
ام لا ثم اورد الايراد عليه بقوله اقول انه لا يخفى سخافة الموجه الاول واما مناسبة لفظ
الكمال فمشترك بين الحملين اي حمل الجسم على الجنس وحمله على المادة وذلك لانه كما ان الجسم بمعنى
الجنس باعتبار ابهامه ناقص محتاج الى محصل رافع لابهامه كذلك الجسم بمعنى المادة ناقص
باعتبار ترتب الاثار واللوازم المستندة الى الصورة فهو ناقص محتاج الى انضمام المكمل الذي
يحمل الجسم على المادة لان النفس ليس اسما لذلك الامر باعتبار انه فصل باعتبار انه صورة تصدر
عنه الكمالات الثانية اذ من المعلوم ان النفس النباتي هي صورة النباتية التي هي مبدا
النباتات وكذا النفس الحيواني هو صورة النوعية والنفس الانساني هو الجوهر المجرد
الموجود في الخارج بوجود مغاير لوجود البدن هذا كلامه والحق انه ماخوذ مما ذكره
الشارح المحقق في بعض رسائله وتعاليقه بقوله ان المبدا القريب لهذه الافاعيل الصادرة
عن جسم النبات والحيوان هو جسم النبات والحيوان لكن لا من حيث انه جسم بل
من حيث ان له صورة منوعة هي خصوصية ذلك الجسم هي مقومة له من حيث هو ذلك
الجسم دون اجزائه وتلك الصورة هي كماله الاول وكذلك مما ذكره ابو العباس اللوكري
في بيان الحق بقوله اما ترى اجساما مركبة من العناصر والعناصر والاخلاط وتحس وتحرك
بالارادة وتغتذي وتنمو وتطلب بدل ما تحلل عنها يجب ان يكون لها او لا خصوصية جسمية
ليس لاجزائها فان ما ليس له خصوصية جسمية لم يصدر عنه فعل خاص واذ ليس لكل

دائر

واحد من اخلاطه واجزائه العنصرية النمو وبدل الاجزاء والاغتذاء هذا كلامه وهو يدل
على ما قاله ذلك الفاضل ولكن بقي الكلام فيما وقع عنه بقوله لان الفصل الماخوذ بشرط
لا يسمى صورة وذلك لانه بظاهره ينادي بان حال الفصل بالقياس الى الصورة كحال الجنس
بالقياس الى المادة فيكون الفصل هو الصورة اذا اخذت بشرط لا كما ان الجنس هو المادة
اذا اخذت بشرط لا فيشكل الحال في امر الصورة اذا كان حالها على هذا المنوال وذلك بان
يقال انها لما كانت تحت مقولة الجوهر بالذات يكون جوهرا وقد بين في موضعه امتناع
انقلاب الشيء عن حقيقته الى غيرها بمجرد الاعتبار ضرورة ان تبدل العرضيات للشيء لا
يوجب تبدل الذات والذاتيات له عن حقيقته وعلى تقدير كون الفصل هو الصورة
الماخوذة بلا شرط شيء يلزم ذلك ضرورة ان الفصل ليس تحت مقولة ما بالذات فلا
يكون جوهرا ولا عرضا وان صدق كل منهما عليه على سبيل العرض فيلزم من ذلك انقلاب
الصورة من حقيقتها الجوهرية الى ما لا يكون جوهرا ولا عرضا كالفصل ولا يلزم النسر
لانه يلزم حينئذ صيرورته نوعا فيكون مركبا من جنس وفصل بل حاصله ان الفصل المقول على
التواطؤ لما كان مشتقا لا يكون جوهرا ولا عرضا واما الفصل المقول على الاشتقاق فيكون
جوهرا ويعبر عنه بالصورة النوعية سواء كانت مجردة او مادية ولما كانت مبدا
للفصل بذلك المعنى قيل ان الفصل صورة وذلك على خلاف ما عليه امر الجنس لانه ليس
المشتقات حتى لا يكون شيئا منهما ولا المادة ايضا وبعبارة اخرى ان الفصل على قسمين
حمعي ومنطقي والاول يكون صورة نوعية جوهرية للشيء اذا كان ذلك الشيء جوهرا كالانسان

والحيوان مثلا والثاني لا يكون جوهرا ولا عرضا وان كان الاول الذي هو الجوهر معتبرا
في الثاني مثال الاول النفس الناطقة الانسانيه والنفس الحيوانيه نظرا الى الانسان و
الحيوان ومثال الثاني الناطق والحساس المتحرك بالاراده المشتقان من ذينك الفصلين
والحاصل ان الفصل المنطقي انما هو المشتق الماخوذ من الفصل الحقيقي فيكون مفهومه
لا محاله مشتملا على نسبة عرضيه فلا يكون المركب منهما جوهرا قال الشيخ في بعض رسائله
بالفارسيه ان معنى الناطق هو النفس الدراكه ومن الظاهر انه جوهر وان كان معتبرا
في الفصل المنطقي فقد اتضح ان الفصل الحقيقي للجوهر الذي هو صورته النوعيه مثلا
يجب ان يكون جوهرا وليس الناطق والحساس المتحرك بالاراده منه واما ذلك الاشكال
فقد نشا من اشتباه احد الفصلين بالاخر حيث ظن ان المراد من كون الفصل هو الصوره
النوعيه بالذات هو الفصل المنطقي وليس الامر كذلك فلا تشكل عليك الحال ثم ما وقع
عن الشيخ بسياقات مختلفه وبيانات متعدده منها ما وقع عنه في فصل الجوهر الاول
والثاني والثالث من قاطيغورياس الشفاء بهذه العباره اما الفصول فانها من
جهة تجري مجرى الانواع وقد علمت من هذا ما نعنيه من جهه اخرى فان الفصول اما ان
نعني هذه الصور التي هي كالمنطق وهذه غير محموله على زيد وعمرو وان كانت جواهر وهي
بالقياس الى جزئياتها اجناس وانواع وهي ايضا انواع الجواهر واجناسها وان كانت بالقياس
الى شيء اخر فصولها واما الفصول التي هي فصول منطقيه حقيقيه كالناطق فان شك
انه كان لا يكون الا جوهرا فان معنى الجوهر كما علمت مضمن فيها بل معنى شيء له هذا الفصل و
هذا

لكن الناطق شيء ذو نطق ثم ليس كون ذلك الشيء الا جوهرا انتهى قال والفصول المجردة التي
هي الصور اذا قيست الى طبايع الانواع المركبه فيها كانت اولى بالجوهريه بسبيل القدرة
ولم يكن اولى بالجوهريه بسبيل الكمال واما المنطقيه من الفصول فانها متاخره في الجوهريه
من وجه اخر لان للجوهريه من وجه اخر لانه لها الا داخلا انتهى ومن هاهنا ظهر ان المراد من
كون الفصل هو الصورة بالذات كونه مشتقا منها لا انه نفس الصورة كما يتوهم من ظاهر
عبارة ذلك الفاضل على وفاق ما وقع عن العلامه الدواني في حواشيه التجريد في اثناء بيان
الاجزاء المحموله وفرع على ذلك حال الناطق بقوله فان اعتبر لا بشرط شيء كان فصلا او بشرط
شيء كان بعينه هو النوع او بشرط لا شيء كان الصورة واصرح من هذا في اشتباه عليه
ما وقع عنه في رسالته في اثبات الذات والصفات وذلك حيث قال ان الفصول
الجوهريه قد يعبر عنها بالفاظ توهم انها اضافات عارضه لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل
الانسان بالناطق والمدرك للكليات وعن فصل الحيوان بالحساس المتحرك بالاراده و
الحق انها ليست من الاضافات في شيء بل هي جواهر فان جزء الجوهر لا يكون الا الجوهر انتهى
ولا يخفى على ذوي النهى انه ان اراد ان الفصل الحقيقي للجوهر الذي هو صورته النوعيه
مثلا يجب ان يكون جوهرا فهو مسلم وليس الناطق والحساس المتحرك بالاراده منه اذ
الفصل الحقيقي فيهما النفس الناطقة الانسانيه والنفس الحيوانيه لا هذان المفهومان
كما حقق في موضعه وان اراد ان الفصل المنطقي منه مما يجب ان يكون كذلك فهو ممنوع
والسند ما مر من ان الفصل المنطقي انما هو المشتق الماخوذ من الفصل الحقيقي فيكون

مفهومه مشتملا لامحاله على نسبة عرضيه اعتباريه فلايكون المركب منهما جوهرا وتمام
تحقيقه فى شرحنا على الهيات كتاب الشفا قال الشارح الى ذى حيوة بالقوة
اى كال الجسم من شانه ان يكون بالنظر الى ذاته ان يكون ذا حيوة بالقوه بخلاف الفلك
قال المحاكم فليس المراد بالالى اشتمال الجسم على اجزاء مختلفه بل وعلى قوى مختلفه بهذا
القيد يخرج الصور البسيطه الفلكيه والعنصريه والمركبات المعدنيه والاجسام الصناعيه
انتهى واما ذكر الطبيعى فى هذا التعريف فليس للاحتراز عن الصناعى بل البيان ما هو الواقع
ومن ههنا اندفع ما قيل اقول لو كان كذلك لم يحتج الى تقييد الجسم بالطبيعى احترازا عن
الصناعى اذ بتقييد الالى كما خرجت صور البسايط والمعدنيات كذلك خرجت صور
الاجسام الصناعيه قال الشارح او ثبت بحجة او برهان معناه ان العلم بحقيقة
كل شخص ضرورى اما العلم بتجردها او جوهريتها فهو محتاج الى البرهان قال الشارح
فى اقامة البرهان عليها بناء على هذا وهو انا عرضنا على انفسنا ان الانسان فى حاله
السكر والنوم غير غافل عن ذاته وان الكل اعظم من الجزء حكم بالثانيه دون الاولى وهذا
مدفوع لوقوع التفاوت بين الاوليات وبين غيرها ثم احتج عليه بدليلين ثم ذكر انهما
ضعيفان وبواسطة كونها اوليه سقط حكمه بانها برهانيه وبواسطة التفاوت سقط
الشبهه على كونها غير بديهيه قال الشارح اقول ليت شعرى لما اراد اثبات الذات
مع الغفلة عن جميع الاغيار من الاوضاع والابعاد والاكوان والجهات حاصل الجواب
ان ان يعنى بالنفس المجهوله عند كون الذات معلومة النفس التى اثبتناها وهى مغايره

للجسميه والمزاج لا الجوهر المجرد فلا نسلم كون احدهما معلوما مع الجهل بالاخر كلاهما
واحد وان عنى الجوهر المجرد فلا كلام فيه لانه من المسائل الغريبه فى الطبيعيات بل انما
المقصود ههنا اثبات مدرك له محرك للبدن متصرف فيه ومن ههنا اندفع ما قيل
ان الانصاف ان الذى يعرفه كل احد من ذاته بالوجدان هو وجوده الخاص الجزئى وهويته
الخاصه المتشخصه واما المهيه المجردة التى ليست بجسم ولا جسمانى ولا ذى وجهه وحيز
اعنى الجوهر المجرد الملكوتى فليست معلومة بالبديهه والوجدان بل بالاستدلال من
الافعال والاثار ولبعض اهل النظر دون بعض وبطول من الزمان وكان كلام الفاضل
المعترض انما نشا من هذا الا انه باطل او يقرب الى الجهال او غيرهم هذا كلامه واما ما
تصدى بعض الناس لتوجيه ما يندفع به هذا الاشكال فلا يعبا به وذلك حيث قال الحق
ليس مطلوب الشيخ ههنا الا التنبيه على المشار اليه بانا بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثانى
فانه سيبينه على الاعتبار الثانى فيما بعد وعلى ان الاعتبارين لذات واحده انتهى
ولا يخفى ان موضوع العلم الطبيعى لما كان هو الجسم الطبيعى فالعوارض المبحوث عنها فيه
انما يكون من عوارضه واحواله فيكون النفس المبحوث عنها فيه بما هى مدبره للبدن
محركة له بالاعتبار هويتها الخاصه المتشخصه ولا باعتبار تجردها فتدبر قال المحاكم
اشارة هو ذا هو ذا بفتح الهاء واسكان الواو كلمه مفردة للتحقيق او للتاكيد او للاستمرار
على اختلاف المواقع والمقامات ولعل المراد به ههنا المعنى الاول ومراد فتها فى لغة العرب
ههنا وهى متكررة فى كلام البلاغه جدا كما ان المراد بها ايضا هو هذا المعنى على ما افيد فى دواوين

عبد الله بن عاصم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يجد الماء فيتيمم ويقوم في الصلوة
فجاء الغلام فقال هو ذا الماء الحديث قال الشارح يعترض لها بالقياس الى نظايرها
من الحيوان والنبات كما يلوح عما سيصرح به الشيخ الا ترى ان للمعدنيات تأثيرات ما فيه
في الابدان سيما في بدن الانسان مكتفية بامضاء فعله في ذلك فان قلت ان الكلام
في امضاء فعله في مادته في ذلك ومن البين ان فعله في مادة غيره كما صورة قلت
من الظاهر ان من افعاله في مادة نفسه الخفة والثقل وغيرهما من الامور المذكورة
ولما كان المعتبر في النفس كون الافعال الصادرة عنها نظرا الى مادتها اشكل الامر لا
يستحق الصور المعدنية للتسمية بالنفس ومن ههنا ترى الشارح المحقق انه اطلق النفس
على الصورة النباتية دون الصورة المعدنية قال الشارح والفاضل الشارح فسر
خال الحركة الخ قال في شرحه هذه العبارة ان المزاج قد يمانع خال الحركة الارادية في جهة
حركتها في وقت الاعياء فان النفس تحاول حركة العضو اليها فان الانسان اذا اراد
ان يرفع القدم فجهة الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعياء لا يكون الحركة سريعة حصل
ههنا مانع للنفس عن خال الحركة وهي السرعة في جهة تلك الحركة وهي الفوق هذا لفظه
واما الشارح المحقق فقد اورد عليه بانا لا نم ان المراد ما ذكرتم بل المراد من خال الحركة
التقاوم الواقع بين جهتي الحركة كما في المثال المذكور قال الشارح قول الرعشة لا يتركب معنى
لا نم ان الرعشة مركبة من حركة النفس الى فوق والمزاج الى تحت لان الرعشة اعم من ذلك
لجواز ان يكون الحركة في المرض في الرعشة يحدث من حركة النفس الى الفوق ومن حركة المزاج

الى جهة يقابلها ولكن لا نسلم ان الممانعة في نفس الحركة بل الممانعة في الجهة التي تحرك النفس
الجسم اليها ومن الجهة الاخرى التي يميل المزاج اليها فان الممانعة في نفس الحركة عبارة
عما ذكره وهو غير محقق في الرعشة وللامام نزاع في هذا الكلام قال الشارح وهذا
الاستدلال مؤكد للذي قبله فانه يدل على التغاير بين المزاج والجامع وما قبله دل على ان
المزاج غير النفس على سبيل المشاهدة قال الشارح محتاج الى جامع وحافظ الخ من البين
انه قد يكون اثر الجامع من الاستمساك باقيا كما في رامي السهم اذا عدم بعد رميه فامكن
ما قيل انه يلزم التفرق بينهما بالموت لوجوب عدم المعلول بعدم علته والمراد من
عدم الحافظ بالموت عدمه بما هو نفس ضرورة ان المعتبر في نفسيته تعلقه بالبدن
قال الشارح وانما صرح بتسميته بالنفس اي انما سماه بالنفس لكونها مبدأ او انما
كانت جوهرا لانها صورة محصلة للشيء وكل صورة جوهر قال الشارح سؤال مشهور
حاصل الشبهة انه لا يجوز ان تكون النفس هي الحافظ والجامع والا لزم تقدم كون الشيء
متقدما ومتأخرا لان المزاج علة لافاضة صور من واهب الصور وبتقدير كونها جامعا معه
يكون متقدمة فيلزم تقدمها وتأخرها وانه باطل وجوابه منع الملازمة فان نفس الابوين
حافظة ولا شك في تقدمها والمتأخر هي النفس الشخصية للمولود فلا يلزم ذلك ومقصود
الشارح المحقق دفع التناقض من كلام الشيخ في الموضعين وتزييف ما قاله الامام قال
الشارح وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج جوابا عما وقع عن الامام حيث قال
ان بعد تصرف نفس الابوين يكون الحافظ نفس الام الى ان توجد نفسه الناطقة وبعده

انه لوكان كذلك لكانت نفس الام فوضت التدبير الى النفس الناطقة وذلك باطل
هذا انما يتصور فى فاعلين مختارين لكن اللازم باطل و لقائل ان منع استفاء اللازم
لان نفس الام ونفس المولود مختاران بهما يتصور قال الشارح والمصوره من
القوى الحادثة اى القوه المصوره التى بعوض التدبير الى النفس الناطقة اما ان يكون
القوه المصوره التى لهذه النفس او لنفس الابوين والاول محال اما اولا فلانه يلزم تولد
النفس الناطقة ولا وجود لها وكذا ما يتفرع عليها واما ثانيا فلانه يلزم من الالات فلا
بد لها من مستعمل والمفروض انه لا وجود لها بعد قال الشارح وما يقتضيه القواعد
الحكمية الخ اشاره الى الجمع بين القولين بحقيق المقام ان نفس الابوين جامعه لتلك
الاجزاء الغذائيه التى صيرتها القوة المولده منيا والحافظه هى القوة التى حصلت فى
مادة المنى وجعلتها مستعدة لصيرورتها انسانا وهى قوه واحده على ما يشعر به كلامه
لكن يختلف اسمها بحسب المراتب فانها فى اولها تسمى المصورة المعدنيه وباعتبار تزايد
استعداد المنى تميز هذه القوه مع ما كان من شانها النعديه والنمو بان يحدث الغذا
وتضيفه الى مادة المنى وتنميها وتكامل تلك الماده وتصير تلك القوه مع تلك الا على
لها افاعيل اخر الى ان يصل الى النفس المجرده كما فى النار والنوع الفحم ثم لا يخفى ان هذا النوع
لا يخلو عن تشويش ما حيث ان كلامه يشعر تارة بان القوه فى جميع الاحوال شىء واحد
قوله نفسا مجرده يشعر بخلافها وقوله وظاهر نا قضايه وايضا ان قلنا ان الحفظ بنقل
من احديهما الى الاخرى يلزم ما ذكره من الرد على الامام انه كيف يتصور التفويض وايضا

قوله نفسا لبدن المولود باطل لامتناع ان يكون المولود نفس مجرده ونفس منطبعه
وانت اذا تاملت وجدت اكثر كلامه محبطا قال الشارح واسم النفس واقع على الثلث
الاخيره اى دون الصورة المعدنيه لعدم اطلاق النفس عليها من حيث الاصطلاح
قوله وغير حافظها اذ الحافظ تلك القوة التى تعد المنى لتكونه انسانا قال الشارح
انهما واحد بهذا الاعتبار فان الحافظ والجامع نفس المولود قال الشارح وان الجامع
غير الحافظ الخ لان نفس الابوين التى هى جامعه مغايره لتلك القوه الحافظه الخ قال
الشارح بداعى بينه الى الانفكاك اى فى صورتين الا انه يحصل تارة التداعى بالفعل وتارة
بالقوه عند اعراق المزاج قال الشارح وذلك تجربى اى ثابت بالتجربه بوجه ما فانه
ما قيل العلم التجربى انما يحصل بواسطة تكرر مشاهدات توقع اليقين مع القياس
الخفى كما تقدم فى المنطق وههنا العلم الحاصل بالتجربه اما النفس ذلك البدن الذى
انعدم لحركه بالاراده او لنفس غيره والاول لم يتكرر ذلك عليها والثانى بل الاولى
انه ليس عدم الحركه محسوسا لها باحدى الحواس العشر الظاهره والباطنه ولا يجد
من نفسها كادراكها ذاتها والمشاهدات هى هذه الثلثه لا غير كما ذكر فى المنطق
واذا كانت المشاهده مفقوده ههنا لا يكون هذا الحكم تجربيا انتهى ولا يخفى جواز كونه
مشاهدا باحدى الحواس الباطنه من جهة كونه محركا او مريدا او غير ذلك وان لم يكن كذلك
بحسب جوهر ذاته وتكرر ذلك نظرا الى الابدان لا ينافى عدمه بالقياس الى بدن واحد فتدبر
قال المصنف وله فروع من قوى منبثة الخ اشاره الى كيفية تصرف النفس بالبدن بواسطه

هذه الفروع وهو المطلوب الثانى قال المصور بما يقع بالقياس الى ذلك الفعل
الى قوله فيتقل العلاقة من تلك الهيئة الخ حاصل الكلام ان العلاقة الشوقيه العقليه
بين النفس الانسانيه والمادة الهيولانيه وتوصلهما تعين معود هيات بدنية الى
الروح واستقال الهيئه الروحانيه الى البدن فكما ان الفكرة فى المعارف والحقائق
واستماع ذكر الحق فى مطالعة من جلاله ومشاهدة عظمته وبهائه توجب
اقشعرار البدن ووقوف شعاره واضطراب جوارحه كذلك كثير من الحالات البدنيه
كغلبه الاخلاط توجب كثيرا من الصفات النفسانيه كالاخلاق والملكات التابعة
لها وعند ذلك تظهر سر كثير من التكاليف الشرعيه قال الشارح غير مباين له احترز
به عن المثل الافلاطونيه فان المراد بالمباين ما تقوم بذاته فى الاعيان ومن البين
ان تلك الصور لقيامها بالمدرك لا قيام لها بذواتها ويجوز ان يكون المراد به مطابقته
للمدرك وذلك بحيث اذا وجد كان غير مباين للحقيقه الموجوده بل مطابقة اياها
ويؤيد الاول ما وقع عنه بعد هذا باسطر بقوله وفى الاثباتيه ثم ان هذا الاستدلال
انما يتمشى فى الممتنعات والمعدومات اما فى الموجودات فلا لجواز ان يكون ادراكها
بنفس حقيقتها لا بالصور الحاكيه عنها والحاصل ان من الجائز ان يكون الادراك
مختلفا فيكون ادراك الممتنعات والمعدومات مخالفا لادراك الموجودات
كادراك النفس نفسها فانه مخالف لادراك غيرها بالحقيقه ثم ان من الناس من قال انه
ينقسم المدركات الى ثلثة اقسام قسمين منها بنفس الحقيقه وواحد بالصوره وانت

خبير بان علم النفس بذاتها الحاضره انما يكون باعتبار وجودها لان حقيقة العلم ليس
الا نفس وجود المجرد عند المجرد فلا يصح ان يكون علمها الحضورى بذاتها علما بحقيقتها
لان وجودها غير حقيقتها نعم لو كان وجود شىء عين حقيقته يكون علمه الحضورى
بنفسه علما بحقيقته قال الشارح والحق انه لا تقدم لاحدهما على الاخر لم كيف مع
ما حققه فى التجريد وغيره من تقدم الادراك على الشوق وهو على الاراده ومن ههنا
قيل اقول فيه بحث لانه اذا كان تقدم الادراك على الحركه محققا على ما استقر عليه
راى الشارحين فلم يكن الادراك والحركه الاراديه متساويين فى الرتبه فلم يحتج الى احد
الحركه الاراديه فى حد الحيوان ولم يصح قول الشارح والحق انه لا تقدم لاحدهما على الاخر
من هذه الجهة وكذا قوله ولذلك جعلا مبدى فصلين متساويين فى الرتبه ثم ما ويمكن
الجواب بان الفصل اى القايم مقام الفصل الحقيقى ليس هو الحركه والادراك بالفعل
الا لم يكن الحيوان عند عدمهما حيوانا بل صلاحيه الحركه وصلاحيه الادراك لانهما
لازمان للفصل الحقيقى للحيوان غير منفكين عنه وكون الادراك متقدما على الحركه
لا يستلزم كون صلاحيه الادراك متقدمه على صلاحيه الحركه قال الشارح لينفع
عنه بعض الشكوك اى الشكوك التى اوردها فى اثبات الموجود الذهنى والسلوك
التى اوردها هذا الشارح فى العلم البارى فى النمط السابع قال المحقق هو الاوان
حلصوا عن تلك الشبهات بكنهم وقعوا فى مصايب اخر وهى انه لو كان عبارة عن
الاضافه وهى موجوده فى الخارج لما بين فيلزم من وجودها وجود المتضايفين

في الخارج فيلزم ان يكون المدرك موجودا فيه فالا وجود له فيه لا يكون مدركا
فلا يكون الممتنعات وما يشبهها مدركة قال الشارح فلا يكون الادراك بمعنى
الاضافة علما ولا جهلا قيل فيه مواخذة ظاهرة اذ اللازم مما قرر ليس الا عدم كون الادراك
بمعنى الاضافة علما واما عدم كونه جهلا فلا ولعل ذكره استطرادا انتهى ولا يخفى انه
لمكان بينهما تقابل العدم والملكة لا يصح ان يكون الاضافة علما ولا جهلا وذلك لامتناع
وجودها في الخارج عندهم فلا يكون موجودة فيه ولا من شانه ذلك ثم ان الشارح
الفاضل لما سلك في التشكيك ان الصدق وعدمه باعتبار المطابقة للامر الخارجي
وعدمها فاجرى الشارح المحقق كلامه على سياق كلامه في مرامه فاندفع ما قيل
والحق ان المراد بالخارج ههنا اي عند اتصاف الادراك بالعلم والجهل ما هو بمعنى
نفس الامر اذ اطلاق الخارج عليه بهذا المعنى شايع في كلامهم قال الشارح
فالجواب عن الاول ان الصورة الخ يعني انه لا يجوز كون الادراك عبارة عن الاضافة
لانه يتصف بالمطابقة وعدمها ومن البين امتناع اتصافها بهما لاستحالة وجودها
في الخارج وانت خبير بانه لا يستقيم على ما عليه الحكماء قال الشارح وليس كذلك
اي الفرق بين الزام انطباع صورة السماء مساوية لها وبين ما ذكرتم قال على ان
هذا اي مع انا نقول انما يرد هذا على القائل بان الادراك عبارة عن الحصول على الانطباع
اما من لم يقل به فلا يرد عليه قال الشارح ولا يرد على سائر الادراكات لانه لا يمكن
ان يقال انه امر مستبعد انطباع العظيم في الصغير لحصول تلك الصورة في النفس

اونه

اونه قوة لجزئي قال الشارح ومنها قوله لو لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الخ يعني
به دليله اي دليل الشيخ على تقدير تسليمه يدل على ان الادراك عبارة عما ذكره اما في
ادراك المحسوسات فلم لا يجوز كونه عبارة عن الاضافة المذكورة قال الشارح والجواب
ان الادراك معنى واحد حاصله قريب مما تقدم في طبيعة الاستعداد الجسماني توجيه
ذلك ان الادراك ماهية واحدة تختلف بالاضافة الى الجنس والفصل فلا يخلو اما
ان يقتضي لذاتها الاضافة اولا فان اقتضت ففي جميع الصور والا فلا يصح ذلك في صورة
ما ولكن من الظاهر عدم استدعائه لها مطلقا وايضا من الجائز اختلافه بالتشكيك
كما في الوجود قال الشارح والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك الخ حاصله
ان الغلط قد نشا من اشتراك اللفظ لان الحصول يقع بالاشتراك اللفظي وبالتواطؤ
على المعاني المذكورة فالادراك هو حصول صورة ما من شانه كونه مدركا لا حصول
الشيء فقط ليلزم ما ذكرتم ومن البين الظاهر ان ليس من شان الجسم ان يدرك قال
الشارح ومنها قوله وايضا لوجب اذا تصورنا موجودا الخ اشير بذلك الى ان الادراك
هو نفس حصول الشيء للموجود لا مطلق الحصول للشيء والا لكان كلما تصورنا موجودا
شانه ذلك واعتقدنا حلول السواد فيه لزم القطع بكونه عالما وذلك باطل قال
الشارح والجواب ان ذلك انما يقع الخ اي لانا اذا حققنا حصول ذاته عند ذاته
وكيفية ذلك لم نعلم كونه عالما قال الشارح ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وغير ذاتنا
بنوع من الاعتبار سطر في كون المغايرة ههنا بمجرد التسمية والتقدم والتاخير في

العباره مثل ان يقال المجرد عند مجرد او مجرد عنده مجرد وعلى الاول معلوم وعلى الثاني
عالم ومع ذلك لا يستدعى ان يكون هنالك مغايرة بالاعتبار وذلك لان حقيقة العلم
ليس الا حضور مجرد لمجرد سوا كان هو هو او غيره قال الشارح وذلك يقتضى امتناع
كون الشى عالما بنفسه اى لو كان الادراك عبارة عما ذكرتم يلزم امتناع كون الشى عالما
بنفسه اى لو كان الادراك عبارة عما ذكرتم يلزم امتناع كون الشى عالما بنفسه لان
حصول الشى للشى يقتضى التغاير ولا تغاير حيث ان ذلك عبارة عن نفسه والجواب
منع الملازمه بل التغاير ولو بحسب التسميه وترتيب المعانى كاف فى ذلك كما سياتى
تفصيله قال الشارح ومنها قوله الصور تحصل فى الخيال او الجليدية اى لا يجوز
ان يكون الادراك نفس الحصول اذ وجد احدهما وهو الحس المشترك او ملتقى العصبتين
والجواب منع صدقهما بدون الاخر فان المدرك هو النفس لما مر من تفسير الادراك
فلا يكون الحصول او الادراك الا للنفس حيث انه عبارة عن حصول صورة الشى
عند المدرك اما من ان تكون فيه او فى الاله فلا يوجد احدهما بدون الاخر قال
الشارح وليس كما فى الاتحاد الح دفع لقوله وايجاد الشى من الشى قال الشارح
ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود فى الخارج الى قوله والجواب ان المبصر
هو زيد الموجود فى الخارج لا يخفى على اولى النهى ان المبصر بالذات هو ما يتصور
به الحاس من صورة المحسوس واما الامر الخارجى فهو المبصر بالعرض وهذا مما
اتفق عليه ائمة الحكمة والحاصل ان المعلوم بالذات كما انه هو الصوره العقلية الا الموجود ذات

العينية

العينية كما نبه عليه الشيخ الكامل ابو نصر وغيره من الحكما بان الشى المدرك لكل صورة ادركها
اذا وجدنا الهانى فانه لو كان لوجوده فى ذاته فى الاعيان لكنت ادركت كل شى موجود
كنت لا ادرك المعدومات اذا فرضنا ان ادراكه لوجوده فى ذاته وهما محالان لانا
ندرك المعدومات فى الاعيان وقد لا ندرك الموجودات فى الاعيان فاذن الشرط فى
الادراك ان يكون وجوده فى ذهنى والمعلوم بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة فى
ذهنك واما الشى الذى تلك الصوره صورته فهو بالعرض معلوم فالمعلوم هو العلم
والا تسلسل الى ما لا نهاية هذا كلامه وهو صريح فى ان المعلوم بالذات هو نفس الصورة
المنتقشه فى الذهن ومن البين الظاهر ان امر ساير المحسوسات من المبصرات والمسموعات
والمذوقات والمشمومات كذلك لجريان ما ذكره من الدليل عليها فلذا قال بهمنيار
فى التحصيل ان المحكوم عليه بالحقيقة هو ما يتصور به الحاس من صورة المحسوس لا
الجسم هذا وهو صريح فى ان المحسوسات بالعرض فى الاعيان الموجوده من المحسوسات
وما قاله المعلم الثانى من ان البصر مراة يتشبح فيها خيال المبصر ما دام محاذيا له
بضرب من العناية من علماء هذه الصناعة وذلك على ان يكون المراد من المبصر ههنا
هو المبصر بالعرض لا بالذات فاذا تمهد هذا فنقول ان ما ذهب اليه الشارح الفاضل
وكذا الشارح المحقق من ان المبصر بالذات هو الامر الخارجى وذلك حيث قال الاول
منها انكار ان المبصر هو الامر الخارجى وذلك حيث قال الاول منهما انكار ان المبصر هو
الامر الخارجى من قبيل الشك فى الاوليات وقال الثانى ان المبصر هو الامر الخارجى لكن لا بالذات

صورة ذهنية وقال الاول تارة اخرى انا اذا ابصرنا زيدا فان لقوة الباصرة نسبة خاصة
اليه وان الذي يقال من ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج بل هو غير منحصر اصلا وانما
المبصر شبحه ومثاله فانه تشكيك في اجلى العلوم الضرورية واقواها وان امثال هذه الكلمات
يجب ان لا تخطر ببال الانسان السليم العقل فضلا عن ان تجعل مواضع البحث والتدقيق
قال الاخر والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله
في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض والحاصل
تحقيقهما وتدققهما كون المبصر بالذات هو الامر الخارجي واما دعوى الشارح المحقق في
انه لا نزاع في ان المبصر بالذات هو الامر الخارجي فدعوى لا محصل لها ثم انه لما كان في جوابه
هذا ضرب من الخفاء ونوع من الاحتفاء فلذا نقل عنه بعض الفضلاء فجدير بان نقرره
اولا ثم نورد الايراد على ما قيل في تقريره بما يرجع محصله الى ما لا حاصل له ثانيا فنقول حاصل الجواب
على نظمه الطبيعي انه لا نزاع في كون مثاله وشبحه غير مبصر لذاته لانه هو الابصار نفسه لا غير
فقد اشتبه عليه امر الابصار بالمبصر فليتدبر واما تقريره على ما سلكه بعض الفضلاء فهو
ان الشارح المحقق لم يرض في الجواب بان الامر الخارجي هو المبصر بالذات وذلك حيث قال وما
قضيه المبصر فالامام ادعى ان الابصار يتعلق بالامر الخارجي لا بالصور المرتسمة في البصر اما
كما يقوله اهل الشعاع او كما يقوله اهل الاشراق من انه يحصل للنفس بواسطة ارتفاع الحجاب
وسلامة الالات المبصرة اضافة الى ذلك المبصر فينكشف على النفس وادعى البديهة فهو اولى
ان معنى انطباع الصورة او شبهها وجعلها شرط الانكشاف الامر الخارجي والمحققون

من الحكماء لما رووا ان الابصار يتعلق بالصور التي لا وجود لها في الخارج كما في المنامات
والصور المرتسمة في الحس المشترك او غير خارج لانطباعه كالمجردات المتمثلة بالصور المحسوسة
عندهم حكموا بان المبصر بالذات هو الصور المنطبعة في الالة لا الامر الخارجي فانه مبصر
بالعرض ثم ما ذكره الشارح المحقق يمكن حمله على ذلك فيكون معنى كلامه ان المبصر بالعرض
الذي يتعلق به المبصر بالذات هو الامر الخارجي والابصار اي المبصر بالذات صورة ذهنية
فيكون قد عبر عن المبصر بالذات بالابصار مبالغة في كونه مبصرا او اراد بالمبصر المذكور
في مقابلة المبصر بالعرض كما يعبر عن الصورة المتصلة بذاتها بالاتصال الجوهري وليس لكلامه
معنى سوى ذلك اذ لو لم يحمل عليه لم يظهر له معنى اصلا اقول ولا يخفى على اولي النهى جواز حمله
ما وقع عن الشارح المحقق بوجه حسن لا غبار عليه ولا حاجة الى صرف اللفظ عن ظاهره
وحمل المبصر على ما يكون بالعرض ينافي قوله من عدم النزاع فيه وان يرد مثل ذلك اذا حمل
على المبصر بالذات ايضا لان المحققين من العلماء والحكماء جوزوا هذا والظاهريون
المتفلسفون والمقلدون المتأخرون على ذلك فالقول بوقوع النزاع في كونه مبصرا
بالذات فهو قوي متين على هذا دون ذاك وذلك على ما ادريناك وعلى التوجيهين
ان دعواه بعدم وقوع النزاع فيه غير مسموع بل الظاهر عدم وقوع النزاع في خلافه ومثل
هذا عن مثله غريب واما ما يرد عليه بحسب هذا التوجيه فهو ان حمل الابصار على المبصر
بالذات لا يخفى ما فيه وايضا ان قوله ان المبصر هو الامر الخارجي فهو تسليم لما قاله الشارح
الفاضل من الايراد حيث استدرك عنه بقوله لكن الابصار والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

الشارح وهو يجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترض الخ فيه لا يجوز تعريف الادراك
بما ذكره لان العلم بالمطابقة موقوف على الشعور بما في الخارج وهو متوقف على
الشعور فيلزم الدور وجوابه انه لا نسلم ان العلم بما ذكرنا يتوقف على الشعور بل يتوقف
على المطابقة لما في الخارج والشعور بتلك امر اخر وانما كان هذا يجري مجرى الاول
لان الغلط فيه باعتبار عدم التمييز بين الادراك والشعور بالادراك قال المص والحس
ينال من حيث هو مغمور في هذه العوارض ثم قال الشارح المحقق في تفسيره انه لما فرغ
من بيان معنى الادراك الى قوله والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي
حضوره وغيبته من الظاهر البين من تلك العبارة ان محل الكلي هو النفس دون الخيال وذلك
خلاف ما يظهر مما ذكره الشيخ في المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء من ان الخيال يدرك الفرد المنتشر
الذي لا يابى عن ان يصدق على الكثرة من سبيل البدلية على ما قال او لما يرتسم في خيال
الطفل من الصور التي حسها على سبيل ما يتر من تلك الصور في الخيال وهو صورة شخص رجل او
صورة شخص امراة من غير ان يميز عنده رجل هو ابوه عن رجل ليس هو بابيه وامراة هي امه عن امراة
ليست هي بامه ثم يتميز عنده رجل هو ابوه ورجل ليس هو اباه وامراة هي امه عن امراة هي ليست
بامه ثم لا يزال يتفصل الاستعمال عنده يسيرا يسيرا وهذا الخيال الذي يرتسم فيه مثال من الشخص
الانساني مطلقا غير مخصص هو خيال المعنى الذي يسمى منتشرا واذا قيل شخص منتشر لهذا وقيل شخص
منتشر لما ينطبع في الحس من شخص لاح من بعيد اذا ارتسم انه جسم من غير ادراك الحيوانية او الانسانية
وانما يقع عليها اسم المنتشر باشتراك الاسم وذلك ان المفهوم من لفظ الشخص المنتشر المعنى الاول وهو

شخص ما من اشخاص النوع الذي نسب اليه غير معين كيف كان واي شخص كان وكذلك
رجل ما وامراة ما فيكون كان الشخص وهو كونه غير منقسم الى عدة من يشاركه في
الحد قد انضم الى معنى الطبيعة الموضوعة للنوعية او للصنفية وحصل منهما معنى واحد
يسمى شخصا منتشرا غير معين كانه ما يدل عليه قولنا حيوان ناطق مات هو واحد
ولا يقال على كثيرين وبحد هذا الحد فيكون حد الشخصية مضافا الى حد الطبيعة النوعية
وبالجملة هذا هو شخص غير معين كانه يدل عليه واما الاخر فهو هذا الشخص الجسماني المعين
ولا يصلح ان يكون غيره الا انه يصلح عند الذهن ان يضاف اليه معنى الحيوانية او معنى الجمادية
يشك الذهن لان الامر في نفسه صالح لان يضاف الى تلك الجسمية اي المعنيين منهما
كان فالشخص المنتشر بالمعنى الاول يصلح عند الذهن ان يكون في الوجود اي شخص كان من
ذلك الجنس او النوع الواحد وبالمعنى الثاني ليس يصلح في الذهن ان يكون اي شخص كان من ذلك
الجنس او النوع لا يكون غير هذا الواحد المعين لكنه يصلح عند الذهن صلوح الشك
والتجويز ان يعين بحيوانيته مثلا دون جماديته او جماديته متعينة دون حيوانيته تعينا
بالقياس اليه بعد حكمه انه في نفسه لا يجوز ان يكون صالحا للامرين بل هو احدهما
متعينا انتهى كلامه ولا يخفى ان ما قاله احد معنى الفرد المنتشر اي المفهوم الشخص المنتشر
بحسب المعنى من انه شخص ما الخ وكذا ما يرجع مفاده اليه مثل ما وقع عنه بقوله ان معنى
حيوان ناطق مات هو واحد ولا يقال على كثيرين وبحد هذا الحد فيكون حد الشخصية مضافا
الى حد الطبيعة النوعية بل حاصله انه ليس في هذه المرتبة مثل الجسم المعين بخصوصه

اى الذى له مقدار معين مثل ذرع او ذرعين وكذا غيره من العوارض بل كون معنى
المعين ومعنى الواحد والخصوص وغيرها الا الفرد المعين الذى هو جزئى حقيقى ومثل
ما وقع عنه بقوله وبالمعنى الثانى ليس يصلح فى الذهن ان يكون اى شخص كان يدل على
ان المعنى الاول يصلح فى الذهن ان يكون اى شخص كان وهو هذا مفاد ما قاله الشيخ ابن
الحاجب من اسم الجنس موضوع للمهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا اى فرد كلى
وان كانت افراده جزئيه حقيقه او شابه الكلى ويؤيده ما ذكره الشريف المحقق فى حواشيه
على شرح المختصر من ان مفهوم الفرد المنتشر كلى والحاصل ان مفاد ما ذكره الشيخ فى
الطبيعيات فى القسم الاول للفرد المنتشر هو الكليه والقسم الثانى هو الجزئيه ولهذا
قال وانما يقع عليه اسم شخص منتشر باشتراك الاسم ومن ههنا ظهر انه لا يناسب الحال الكون معنى
كليا ومع ذلك لا يجامع ما حققه فى هذا الفصل من الاشارات ولا ما سيأتى فى اوايل
النمط الرابع منها فى اثناء بيان موجود غير محسوس فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما
ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج
التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس ونظاير ما فى هذا الفصل كثيره وبالجملة ان
معنى الانسان ومعنى الوحده او غير المنقسم ومثله كلى وبعض القيود والاعتبارات
لا يفيد الجزئيه ما لم يصل الى حد الاشاره الحسيه وذكر الشيخ فى غير موضع من الشفاء
ان كل معنى عام يقال على اكثر من واحد كيف قال فهو كلى والمعنى الخاص جزئى ومن البين الظاهر
انه لا يجامع ما وقع عنه اذ رتسامه فى الخيال وذلك على ما وقع عنه فى بحث النفس من

كتاب

كتاب الشفاء بقوله ويمكن فى الخيال ان يخيل صوره هى حال يمكن ان تشترك فيه جميع
اشخاص ذلك النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس ويجوز ان يكون ناس
موجودين مختلفين ليس على نحو ما يخيل الخيال ذلك الانسان وكذلك ما وقع عنه
كما سيأتى بقوله كل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو معنى معقول ومن تضاعيف البيان
قد بان ان الحيوان الناطق المات الواحد الغير المنقسم ما لم يصل مرتبة الاشارة الحسيه
لا يناسب الخيال والحال ولو وصل اليها لكان بمنزلة المنطبع فى الحس من الشخص البعيد ويكون
من قبيل الشخص الحسى ثانيا المعين ولا يصلح للكثرة والصلوح عند الذهن انما يكون بحسب شكه
وتردده لا لكونه صالحا لذلك فى نفسه يرجع الى المعنى الثانى للفرد المنتشر فلا يكون للفرد
المنتشر معنيان ثم ان الفاضل الدوانى قد غفل عن سياق ما قاله الشيخ فى هذا المقام
فقال فى حواشيه على تهذيب المنطق والكلام انه يكون سبب الامتناع مجرد تصوره و
نعرف ذلك بان يمحض العقل عن الخصوصيات المقارنة له ويجرد النظر الى الصوره الحاصل
فان امتنع الحكم بجواز صدقه على الكثير من هو جزئى فلا يرد ان فرض صدق الجزئى على كثيرين
ممكن بان يقع مقدم الشرطيه فى هذا النظر وتاليها فى قولك ان كان زيد صادقا على
كثيرين لم يكن جزئيا وعكسه فالغرض ههنا بمعنى التقدير ايضا وربما يلتزم فى الجواب ان
الشرطيه المذكوره ليست قضيه معقوله بل هى مجرد اللفظ ثم قال لا يقال الصوره الخياليه
من البيضه المعينه مثلا ينطبق على كل من البيضات المعينه بحيث يجوز العقل ان يكون
هى هى ثم قال وقد صرح الشيخ فى الشفاء بان الطفل فى مبدأ الولاده لا يفرق بين صوره امه

وغيرها بل يدرك منهما شبحا واحدا او يجعل ذلك احد قسمي الفرد المنتشر وايضا ضعيف البصر
يدرك شبحا ويجوز عقلا ان يكون زيدا او عمرا فيلزم ان يكون هذه الصورة كليا لانا نقول
ليس في هذه الصورة امكان فرض صدقها على كثيرين اذ لا يجوز العقل ان يكون لتلك الشبحه
الخياليه بيضات كثيرة في الخارج بل يجزم بامتناع ذلك بمجرد النظر الى تلك الصورة نعم
يشتبه عليه الامر ويتردد في انها هل هذه ام غيرها واما الطفل فلا يدرك الكثرة اصلا
فليس له تجويز صدق تلك الصورة الخياليه على الكثرة اصلا بل تلك الصورة من حيث
هي لا تقبل الكثرة عنده اصلا واما شبح ضعيف البصر في المثال البيضة اعني ولا يخفى
انه ليس على سياق ما قاله الشيخ لا سيما ما حققه على ما يشعر به ظاهر كلامه من ان الصورة
المرتسمة في خيال الطفل لا يكون كثرتها ويجوز صدقها على نحو ما عليه السنة الحالة
والصورة الشخصيه التي في ضعيف البصر وان ذلك دونها بل ليس فيها الكثرة بوجه
ما وذلك على خلاف ما نطق به الشيخ حيث جعل الفرد المنتشر بالمعنى الاول من افراد
انه حمله بمنزله الكلي في جواز صدقه على الكثرة لان الظاهر من سياق كلامه وسياق
عن اوله الى اخره انه يجوز كثرتها وصدقها على افرادها وفي الصورة الشخصيه في ضعف
البصر كثيرة يجوز صدقها على الكثير من ذلك قوله تخص ما وقوله مطلقا غير مخصوص
كونه غير منقسم بمعنى الواحد وهو ايضا كلي ومن الظاهر ان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئيه
وان تجويز خلافه ما حكم بخلافه البديهه وتمام تحقيقه في سائر تعاليقنا المنطقيه
قال الشارح الا انها اذا انتسبت الى مدرك واحد سقط الوهم وذلك كالاشارة

فالحس

الى المعين فان ادراك الوهم ساقط عنه حيث لا يتعلق الا بالمعنى الجزئي المستفاد من
المحسوسات قال الشارح بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال اي الوهم لا يكون قسما
اخر مستقلا وهذا معنى السقوط قال الشارح منتزعا نزعا ناقصا باعتبار انه
تمثل صورة المحسوس في الحاسه مكونه بانتزاع الصورة قال الشارح والفاضل
الشارح فسر الغواشي الغريبه الخ انت خبير بان لوازم المهيه لا تسمى بالغواشي الغريبه
لما سيأتي في كلام الشيخ لان المراد منها ما يمكن زواله ولوازم المهيه ليست من هذا
القسم قال الشارح وهو ان الصورة العقليه من حيث حلولها في نفس جزئية الى
قوله ويكون لتشخصها الى قوله عوارض غريبه قال الشيخ في الشفا معنى القياس الى
النفوس الجزئيه التي انطبعت فيها تشخصيه ومن الظاهر ان تشخصيتها لكون من قبل النفس
التشخصيه ومن جهتها ح وهذا لا ينافي كليتها نظرا الى الاعيان الخارجيه وذلك
بخلاف ما عليه امر الهويات التشخصيه مع قطع النظر عن اكتنافها بعوارض ذهنيه فانها
تنافي ان تصدق على الكثرة والعقل بما يقدر على تجريدها عن عوارضها التشخصيه التي هي
عوارض غريبه نظرا الى جوهر ذاتها بما هي هي ومن الظاهر ان هذا لا يناقض قولهم العقل
يقدر على انتزاع صورة مجرده عن العوارض الغريبه الخ ويقرب مما قلناه ما ذكره الحكم
بقوله والمراد من الغواشي الغريبه العوارض التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي و
اما لوازم المهيه فلا يكون غريبه عنها ولا يمكن ان تزال والغريبه يمكن ازالتها عن المهيه
انتهى وقال الشيخ في النجاة ما يؤيد فوق المراد بهذه العبارة ان الحس يعرض على الخيال

امور مختلفة والخيال على العقل ثم العقل يفعل فيها التمييز والتجريد ويأخذ كل واحد من
المعاني مفردا ويرتبها الاخص والاعم والذاتي والعرضي فيرتسم في العقل المعاني الاولى
بالتصور انتهى وهو صريح في المدعى على انه يصح للعقل تجريدها عن عوارضها التي تلحقها من
قبله ايضا وذلك بان يقطع النظر عن ارتسامها فيه فكونها محفوفة بعوارض ذهنية
لا ينافي قولهم ان العقل يقدر على انتزاعها مما اكتنفها عوارض تشخصية ذهنية والحق
هذا ينظر ما ذكره الشيخ في قاطيغورياس كتاب الشفا بقوله فالانسان انما هو جوهر
لانه انسان لا لانه موجود في الاعيان بخواص الوجود واذا كان جوهر لانه انسان فما
لحقه من اللواحق اعني التشخيص والعموم وايضا مثل الحصول في الاعيان او التصور في
الذهن فهي امور تلحق جوهرا ولواحق الجوهر لوازم واعراض لا تبطل معها جوهريته فتبطل
ذاته فيكون قد لحقت غير الجوهر اذ الجوهر قد بطلت ذاته فان الاشخاص في الاعيان جواهر
والمعقول الكلي ايضا جوهر صحيح عليه انه مهية حقها في الوجود في الاعيان ان لا يكون
في الموضوع ليس لانه معقول الجوهر فان معقول الجوهر ربما شك في امره نظر انه علم وعرض
بل كونه علما امر عرض لمهيته وهو العرض واما مهيته فمهية الجوهر والمشارك للجوهر
بمهيته جوهر ايضا انتهى ومن الظاهر عن هذا انه لا يلزم بمجرد ارتسامه في الذهن ان
يكون عرضا وقد ذكر في عدة مواضع ما يؤيد هذا المراد ثم قال واظن ان من سمع هذا
ثم نبه على ان شيئا واحدا يكون جوهرا وعرضا فقد خلع الانصاف ومن هاهنا ظهر انه
يصح ان يكون ما وقع في الشرح بقوله من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في

الموضوع

الموضوع محمولا على ان يكون حالها في حلولها فيها كحلول العرض في الموضوع في افتقارها
بحسب ما لها من الهيئة التشخصية الذهنية الى الذهن لا ان المراد به انها عرض فيه كما
يظهر من قوله وعرضيتها فان قلت انها لما كانت قائمة به فلا محالة تفتقر اليه فيكون
عرضا قلت ان قيامها بجوهر ذاتها به يستلزم عرضيتها واما افتقارها اليه بما لها من
الهوية التشخصية فلا يستلزم ان يكون عرضا كما عليه امر احتياج الصورة التشخصية الى
المادة بحسب الوجود الخارجي ومع ذلك لا يلزم ان يكون عرضا وذلك لاستغنائها
عنها بما لها من طبيعة الصورة الجزئية ثم انا لو قطعنا النظر عن ذلك كله معقول انه يصح ان
يصدق عليه العرض صدق العرضي لا الذاتي كما ان الفصول للانواع الجوهرية لا يكون جوهرا
ولا عرضا ومع ذلك يصدق على الجوهر صدق لازم الشيء على ذلك الشيء ولا فساد من هذه
الجهة اصلا واليه اشار في قاطيغورياس كتاب الشفا بقوله والامور التي لها الى الكيفية
نسبة ما كانت هذه الامور جواهر وكميات عرض لها نسبة الى الكيفيات فتكون الجواهر
والكميات تدخلان في مقولة غير مقولتيهما بسبب عارض يعرض لهما فيكون دخولهما في
تلك المقولة بالعرض ومن يدخل في مقولة فليست المقولة جنسا له ولا هو نوع من المقولة
وانما تاخذ المقولات في هذا الموضع على انها اجناس وانما نبحث عن دخول الاشياء على
انها انواع لها واما على سبيل غير ذلك فلا يمنع ان يدخل بعض انواع مقولة في مقولة اخرى
وبقوله تارة اخرى هذه العبارة ينبغي ان نعلم اولا ان ظنون هؤلاء المختلفين بان
الشيء يدخل في مقولات شتى ظنون فاسدة وذلك لان كل شيء مهية وذاتا واحدة فان كان له

من الاختلاف بالعارض [illegible]

اعراض شتى ويستحيل ان يكون المهيه والذات الواحده من حيث هي تلك الذات في المهيه
تدخل في مقوله ما وفي مقوله اخرى ليست هي لانها ان تقومت في ذاتها بانها جوهر امتنع ان
تتقوم بانها ليست بجوهر فان دخلت في مقوله بذاتها ودخلت في اخرى بالعرض فلم
يدخل في الاخرى دخول النوع في الجنس لان الامر الذي بالعرض لا يتقوم به جوهر الشي وما
لا يقوم جوهر الشي لا يكون جنسا له وما لا يكون جنسا للشي لا يكون مقوله لشي له ويقوله
انا نعلم ان المقولات متباينه وانه لا يصح ان تحمل مقولتين معا على شي واحد حمل الجنس
حتى يكون الشي الواحد يدخل من جهه مهيه في مقولتين وان كان يدخل الشي في مقوله
بذاته وفي الاخرى على سبيل العرض ثم قال ان هذا الحد لا يمنع العقل مطابقه امور تدخل في
مقولات اخرى فاذا تقرر هذا معقول يجوز ان يدخل العلم تحت مقولات شتى من الكيف
والفعل والاضافه والانفعال ومع ذلك يكون من مقوله المعلوم بالذات ومن ههنا
لا مجال للايراد بدخول العلم تحت مقولات وان كانت متباينه دخول المعروض الواحد
تحت كثير من العرضيات والذوات المتكثره تحت الوجود بالذات وان كان ذلك
تحت الاستناد بما هو خارج عنها ضروره انه لا يلزم من عدم كونها ذاتيه له ان يصدق
عليه من سبيل العرض والمجاز ومن قبيل وضع ما بالعرض مكان ما بالذات الحق صدقها
عليه حقيقه كصدق الموجود على الممكنات ثم لو اعتبر في اتصاف شي بشي ذلك
الاتصاف بقوم بجوهر ذاته به وانه راجع بسنخ حقيقته فيه لما كان صدق هذه
المقولات المتباينه على ذات واحده بالذات والا لكانت مع وحدتها متخالفة الحقائق

متغاير المهيات فقد بان ان بين اتصاف الذات بما لها من الذاتيات وبين
اتصاف الشي بشي على سبيل العرض والمجاز واسطه وهو ان يكون الاتصاف بحسب
الحقيقه وان لم يكن ذلك في مرتبه الذات وكذلك لا يكون بحسب المجاز وكون العلم
من مقوله المعلوم بحسب مرتبه الذات لا ينافي ان يدخل تحت تلك المقولات على ان
يتصف هو بها حقيقه بالذات لا بالعرض والمجاز ولعل الفاضل الدواني غفل عن
هذا حيث حكم بعدهم اياه من مقوله الكيف بطريق المسامحه وتشبيه الامور الذهنيه
بالامور العينيه على ما حققه في حواشيه القديمه على التجريد ظنا منه ان المعتبر في العرض
هو الوجود العيني فلا يصح ان يكون الموجود الذهني من الكيف فهو لا عن تلك الاشارات
الفلسفيه والتلويحات الحكميه فلذا حكم بان ذلك من قبيل تشبيه الامور الذهنيه
بالامور الخارجيه ثم انه على مسلكه هذا لا ينحصر في انحصار العرض في تسع مقولات بحيث
عنها الكون موجودا في الذهن والمعتبر فيه هو الوجود العيني وعلى تقدير ان يكون المعتبر
فيه مطلق الوجود لم يندفع عنه ذلك الا اذا قيل ان حصر العرض في تسع مقولات استقرائي
لا تحقيقي ولا يخفى ان الحق الحقيق بالتصديق من دون المرام ذلك الجواب وهذا الكون
مشتركين في ورود الايراد عليهما واما ما حققنا فهو كالنور في شاهق الطور ويؤيده
ما وقع عن المعلم الثاني في كتابه الموسوم بالجمع بين الرايين ان الشخص الواحد كسقراط مثلا
يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هو انسان وتحت الكم من حيث هو ذو مقدار وتحت
الكيف من حيث هو ابيض او فاعل او غير ذلك وفي المضاف من حيث هو اب او ابن

وبالوضع من حيث هو جالس او متكى وكذلك سائر ما يشبهه ايضا انتهى ومن تصانيف
الكلام ظهر انه يرد الايراد على النمط الصواب على ما ذكره هذا الفاضل في بعض تعليقاته
من السوال والجواب في ذلك حيث قال فان قيل كيف يصح جعل العلم مطلقا من مقوله
الكيف وعندهم ان الحاصل في العقل هو مهية المعلوم ومهية المعلوم قد يكون جوهرا
فلا يكون العلم به عرضا وكيفا بل هو جوهر قلنا الجوهرية والعرضية انما هو باعتبار الوجود
العيني لا باعتبار الوجود الذهني والظلي فلا يمتنع ان يكون الحاصل في العقل جوهرا
باعتبار انه مهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وعرضا باعتبار انه علم بشيء
وصورة له فالعلم بالوجود الاصيل يكون قائما بالنفس فيكون عرضا ثم قال فان قيل لا يخلو
من ان يكون حصوله في العقل حصولا عينيا او ذهنيا فان كان عينيا يكون عرضا لكونه
في الوجود العيني قائما بالموضوع مع انه قد يكون في وجود اخر له ايضا لا في موضوع فيكون
جوهرا وعرضا في الوجود العيني وهو محال وان كان حصولا ذهنيا فلا يكون كيفا لان
عرض يكون في الوجود العيني قائما بالغير معتبرا في القيود التي تميزه من سائر الاعراض قلت
لا كلام في قوة هذا الاشكال هذا كلامه ولا يخفى عليك بما قررناه ان قوة هذا الاشكال
على ذلك النمط المرصود هو اوهن من بيت العنكبوت وقس عليه امر ما قال في الجواب
والسوال الحاصل ان كون الحاصل في العاقل مهية المعلوم لا ينافي ان يكون تحت
مقوله الكيف وغيره فسواله ساقط عن درجة الاعتبار وكذا جوابه لما حققنا
ان مناط الجوهرية والعرضية ليس هو الوجود الخارجي لما حققه صدر المدققين

وسند المحققين بقوله وفيهما نظر اما في القول الاول فلما حققناه لك من جواز
ان يكون لشيء واحد بحسب الوجود الخارجي مهية وبحسب الوجود الذهني مهية اخرى
فلا يلزم من كون المهية الخارجية لشيء واحد جوهرا ان يكون المهية المعقولة ايضا
كذلك واما في القول الثاني فلانا نختار ان حصول العلم في العقل حصول ذهني وهو
هناك كيف ونمنع لزوم قيام الكيف بالغير في الوجود العيني فان المحصلين عرفوا العرض
بالموجود في الموضوع وقسموه الى الاقسام التسعة ولم يشترطوا ان يكون في الوجود
العيني كذلك ولذلك ذهبوا الى ان كثيرا من الاعراض لا وجود له في الاعيان بخلاف الجوهر
فانهم اعتبروا فيه الوجود العيني وعرفوه بمهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في
موضوع ثم قال لو كان بعض الناس لما رآهم عرفوا الجوهر بما ذكر حسبوا ان العرض عندهم
مهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع فتوهم انهم ذهبوا الى ان العرضية كالجوهرية
بحسب الوجود العيني وليس كذلك انتهى وانما لم نرض به لانه يرد عليه ان كون الشيء
الواحد ذا مهيتين مختلفتين كلام خال عن التحصيل لانه اذا اختلفت المهيتان
لا تبقى شيء واحد وكيف تبقى الوحدة مع اختلاف المهية على ان هذا قول بان الموجود
الخارجي تغاير الموجود في الذهن بحسب المهية فلا يكون تلك المهية موجودة في
الذهن وبرهان الوجود الذهني على تقدير تمامه انما يدل على وجود نفس تلك المهية في
الذهن لا على وجود مهية مغايرة لها مخالفة اياها في الجنس العالي بل في سائر الذاتيات
وتمام تحقيقه في شرحنا على الهيات الشفا قال الشارح فالعلم المتعلق بها من

حيث هو علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك وذلك لان تمامه
في نفس شخصية فيكون شخصا ولكن كليته من جهة كون معلومه كليا كالانسانية
المشتركة في نفسها وان كانت في الذهن لا الانسانية الخارجية كما يلوح من ظاهر عبارته
والدليل على هذا ما ذكره الشيخ الكامل ابو نصر الفارابي بقوله المعلوم في الحقيقة هو
الصورة المنتقشة في ذهنك واما الشيء الذي تلك الصورة صورته فهو بالعرض
معلوم والمعلوم هو العلم هذا كلامه واما الشارح المحقق فقد قال واقول الانسانية التي
في زيد الى قوله فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها
متعلقة بكل واحد من الناس كلية والظاهر منه ان تلك الصورة الشخصية الذهنية
اذا قيست الى افرادها الخارجية يكون كلية وهو ماخوذ عما ذكره الشيخ في الشفا فكيف
يصح نسبة ذلك الى نفسه بقوله اقول الخ وانما قلنا ان الشيخ ذكره هنالك حيث ذكر
فيه بهذه العبارة المعقولة في النفس من الانسان هو الذي كلي وكليته لا لاجل انه في
النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد
اما من حيث هي هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او التصورات
وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا او نوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة
يكون كليا وجزئيا ثم ان ما ذكره الشارح الفاضل على ما وجهناه فهو ايضا ماخوذ
عما ذكره الشيخ هنالك ايضا على ما قال وليس يمكن ان يعقل من لم يجبله سليما ان انسانا
واحدا اكتنفتها اعراض عمرو واياها بعينها اكتنفتها اعراض زيد فان نظرت الى الانسانية

بلاشرط

بلاشرط فلا تنظر الى هذه الاضافات على ما علمناك **قال** الشارح ليس يخفى ان
فيه ان جواب المعارضة بما يندفع عنه اصل الدليل ليس بصحيح كما قال المحاكم ثم لا يخفى جوابه
الاستدلال على مغايرة الحس المشترك للخيال بالقبول والحفظ اشارة الى دقيقة حكمية
ذهل عنها الاكثرون وهي ان العناية السرمدية قد اقتضت ان يكون القابل رطب المادة
ليسرع الى القبول والحافظ يابس المزاج ليقوى على الحفظ مثال الاول الماء ومثال الثاني
الارض ومن البين الظاهر عدم اجتماعهما في مادة واحدة مطلقا ولا فات الغرض فلذا
اذا كان الحفظ قليلا لا يفوت غرضه كما في الصبي الرضيع في مبدا نشوه وذلك حتى يولع
بالشي ليأخذه فاذا غاب عنه ينساه ولا ينازعه نفسه اليه الى ان يكثر قليلا قليلا فلا يصبر
اذا غاب عنه بكى وطلب لبقاء صورته محفوظة في خياله وقد لا يوجد في بعض الحيوانات
مطلقا كالفراش المتهافت على النار لشغفه بضياء النار فيظن السراج كوة مفتوحة
الى موضع الضياء فيلقي نفسه اليه فيتاذى لكنه اذا جاوزه وحصل في الظلام عاوده مرة
بعد مرة ولو كان له الروح الحافظة المستبقية لما اداه الحس اليه من الالم لما عاوده بعد
ان يتضرر به مرة ومن ههنا ظهر سر ما قاله الشيخ من الدليل وذلك على خلاف ما اذا كان
القابل هو الحافظ للزوم انتفاء الغرض والغاية حيث يلزم احد امرين اما ان لا يكون قبوله
تاما او حفظه وهو خلاف العناية الازلية ومن ههنا ظهر خلل ما قاله المحاكم من المعارضة
ثالثة ومسلك التشكيك احرى بان القبول من مقولة الانفعال والحفظ من مقولة الفعل
فلا يلزم اذ كانا من امر واحد صدور الكثير عن الواحد وغيره ووجه بطلانه ظاهر كما قررنا

من دون الحاجة الى ما قيل فجوابه اقول بل هذه ليس بشىء اذ الفرق بين الاستدلال
صورة النقض ظاهر اما النقض بالنفس فلانهم اثبتوا للنفس قوى والات ولهذا
جوزوا صدور الكثير عنها وهذا خلاف الحس المشترك على تقدير عدم كون الحاكم
على ما هو المفروض واما النقض بالحس المشترك فلما حققه الشارح وحاصله ان
اثر الحس المشترك بالذات فى الادراك المحقق من التخيل ليس الا استثبات الصورة
من حيث انها صورة واما استثبات هذه الصورة فليس مستندا اليه بالذات بل استنادها
اليه انما هو بالعرض واستناده بالذات الى الامور الخارجة وهى الاشياء المنتزع عنها
هذه الصور الجزئية فالمستند اليه حقيقة دائما امر واحد هو استثبات الصورة
من حيث انها صورة ما والخصوصية مستندة الى امر خارج فالصادر منه بالذات اذ ما
ليس الا طبيعة الاستثبات والخصوصية صادرة عن الامر الخارج وهذا لا ينافى ان
يكون الصادر امرا مبهما ولا ينافى كون الصادر امرا متخصصا لما عرفت ان الصادر منه
بالذات هو الطبيعة لا بشرط شىء الا انها صادرة معينة متخصصة من جهة الامر الخارج
وهذا بخلاف القبول والحفظ لانهما حقيقتان مختلفتان على ما بين الامر الثانى المثال
المذكور وبما قررنا ظهر ان جواب النقض ليس بمشترك وظهر ايضا اندفاع ما ذكره بقوله
وهذا كما ترى فاسد قال الشارح ويقرب انها الادراك بحس واحد قد اورد عليه
الحاكم بان هذا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس المشترك اما اذا كان الحاكم هو العقل فلا
لجواز ان يكون العقل مدركا لها لحصول صورتها فى قوتين هذا ولا يخفى ان ادراك النفس

الصورة للحس المشترك على سبيل المشاهدة سواء كان ذلك فى النوم او اليقظة كالمراة
المصقولة المستعدة على انكشاف الصور المحسوسة وانتقاشها وانطباعها فيما من
شانه ان يدركها على ما نفوس من الملكوت على حسب استعداداتها المختلفة شدة
وضعفا فقد يسرى شبح وصورة منه الى الحس المشترك الممكن ان تحصل فيه صورة
ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة فتخاطبهم الذى يخاطبه ان كانت الصورة الحاصلة
فيه من جنس ما يصح ان يكون له المخاطبة وهو فى احسن صورة من الصور كما رآه
سيدنا ونبينا صلى الله عليه وآله جبرئيل بصورة دحية الكلبى الذى هو احسن من العرب
فى ادابر صورة وربما يرون الغيب بالحس المشترك مشاهدا ان كان الغائب من جنس
المبصرات كالاشخاص الموجودة سابقا او لاحقا او حالا الغير المشاهدة فى الحال لعدم
وجودها فيه او وجود حائل او مانع عن ادراكها بالبصر مثلا وربما يسمعون صوت
هاتف لا يرونه او يقرؤن شيئا من الاشياء من كتاب مكتوب مسطور فيه ما ينبئ
ويشعر ويدل على معان والفاظ مخصوصة معينة وكل ذلك انما هو بنفوس يسرى
الى التخيل بالمناسبة الحاكية عن المعقولات ومنه الى الحس المشترك وربما اشتغل
الحواس الظاهرة فلا تعتبر فيه من التخيل واما التخيل فقد يستعملها العقل ويحكم لا ينتقل
ولا يفعل الصور المحسوسة المشابهة للمعقول فلا تحصل الصور المشاهدة فى الخيال
ليمكن ان ينتقل الى الحس المشترك مشاهدا فاذا اختل الضبط كما فى المنام او غيره يتسلط
التخيل على الحس المشترك ولوح فيه والحاصل ان ما يدركه الانسان حال اليقظة

من المحسوسات قد سقوصورته في الخيال فعند النوم ينتقل من الخيال الى الحس المشترك
فيرى بعينه ان لم يتصرف فيه المتخيلة او ما يناسبه ان تصرفت فيه وقد سقو للمضرو عين
والمرتدين الاطلاع على بعض من المعينات الروحانيات لقلة شواغلهم وفساد الاتهم
فاذا تقرر هذا فمعقول انه قد يستدل على مغايرة الخيال بالفرق بين المشاهدة والتخيل
للشي مع عدم حضوره عند المدرك وهو غير الاستدلال عليه باجتماع الصور فيه كما
يظهر من كلام الشيخ ههنا على ما سلكه الحاكم والحاصل ان ذلك الاستدلال يكون تخيل
الشي يرجع الى ادراك النفس صورة الشي في الخيال ومشاهدته الى ادراكها لها في الحس المشترك
فيكون للنفس ادراكان فيستدل بهما على القوتين ومن تضاعيف الكلام ظهر لك
ما قال بعض الناس اقول هذا الاعتراض الذي اورده الحاكم وان كان واردا على تقرير
الشارحين ولكن يمكن دفعه عن كلام الشيخ بان تقرر الدليل هكذا بانا قد نحكم بعد الغيبة بان
هذا اللون غير الطعم فذلك الصادر من النفس يدل على قوة يدرك بها المبصر والمذوق
وليس هي احدى الحواس الظاهرة لانها لا يدرك الاشياء الغايبة عنها وكذا نقول ايضا
الصور بعد المشاهدة وذلك الحكم يدل على وجود قوة تحفظ انواع الصور وكون
تلك الاشياء غايبة الذي هو مدار الاستدلال مذكور في عبارة الشيخ فيما هذا الكلام
والمقصود وجود تينك لا وحدتها اذ من الجايز ان يكون محل المذوق بقوة وحفظ
بقوة اخرى هكذا الا انهم لا يحتاجون الى الكثرة وكان اثبات الكثرة فضلا لم يلتفتوا
اليه وقصروا النظر على قوة واحدة انتهى كلامه ولقائل ان يقول انه حكم خيالي لا مشاهدة بوجود

لمغتوا

كون

كون تلك الصورة المتفاوتة بالمشاهدة وعدمها قايمة بقوة واحدة خيالية حاضرة عند
النفس ملتفتا اليها حين ما يحكم بالمغايرة بينهما غير ملتفت اليها حال العدم والحاصل
ان هذا صرف الكلام عن ظاهره ليندفع عنه الايراد فيتوجه اليه ايراد اخر فليتامل فيه
قال الشارح والعجب منه انه ناقض بحقيقة هذا الحد وذلك حيث قال الانسانية
المشتركة الموجودة في الاشخاص فجعل المشترك موجودا قال الشارح فهذه القوى
تنقسم الى مدركة والى معينة هذا الكلام يشعر بان المتخيلة حافظة ومتصرفة لكنه باطل
على مذهبهم وايضا الزم كون الشي حافظا ومتصرفا وهو ايضا باطل والشارح صرح
بعد هذا بان المتخيلة متصرفة فقط قال الشارح والجواب انها مدركة لها المانع
الشارح الفاضل لزوم ان يكون الحاكم محلا لنظرية الحكم فيلزم من ذلك كون المجرد محلا
للمادي فاجاب عنه بانه لا يلزم ذلك وهو كاف ثم ان الحاكم قد اورد عليه بانه غير دافع
لجواز ان يكون الحكم بين محسوسين بحسب الحس والحاصل ان غرض الشارح من
هذا الجواب جواب ذلك الظن واما الايراد بجواز ان يكون الحكم بين محسوسين الخ
فهو كلام اخر لانها تدرك خيالات المحسوسات اي مثالها العدم ادراك نفس المحسوسات
قال الشارح والجواب عن الاول انك الخ هذا نقض اجمالي وهو انه لو صح ما ذكرتم
من ان انتفاء الذوق في العضو انتفاؤه في الدماغ مستلزم للانتفاء مطلقا و
مستلزم لامتناع وجود التخيل لامتناعه في العضو في الدماغ المستلزم لانتفائه
مطلقا الذي هو محال عندكم او معارضة لما ذكره الشارح الفاضل على ما قيل من

ان التفرقة بين التخيل والمشاهدة ضرورية فلزم وجود الحس المشترك فاندفع ما اورد
عليه الحاكم بقوله وفيه نظر اي فيما سلكه الشارح من الجواب لما مر من ان مشاهدة المحسوسات
بالحس المشترك كما ان تخيلها به والفرق بينهما ان التخيل ادراك الصورة في الغيبة و
المشاهدة الادراك مع الحضور انتهى وقد علمت ما يرد عليه مما ذكر قال الشارح
وعن الثاني جواب عن الاجوزاي مما ذكرتم بارتسام غير المتقابل في البصر اولى من ان نثبت
السفسطة من وجود الحس المشترك ومما يؤكد هذا قوله قول بمشاهدة اي لا نسلم ان
الحس المشترك يدرك الاشياء الكثيرة فان من شانه ان يدرك ما انتزع من المادة و
سمع الافعال المختلفة الصادرة عنه بالذات امر واحد كما مثل به وان كان يلزم اشياء اخر
لانقسام تلك الصور فالقدر المشترك امر واحد واما النفس فلا تدرك الاشياء المختلفة
ولا نزاع فيه قال الشارح واقول لئن الامر الخ اي هذا انما يرد لو كان دليلا على صحة المذهب
واما اذا كان دليلا على كذب مذهب الخصم فلا يرد لان هذه السالبة الجزئية مستلزمة
لتلك الموجبة التي ادعاها الخصم قال الشارح والوجه الثاني الخ اي لما كان الامر هذه
المناسبة كانت المدركة غير الحافظة لحصول المدرك في الحافظة دون المدركة في صورة
الذهول وهذا مبني على اصطلاحهم قال الشارح فالاستحضار موقوف على حصول
ذلك الامر اي ذلك الامر الذي وراء الحصول الذي يتوقف عليه الادراك وجوابه انا
لا نم ان القول بذلك يستلزم ان يكون الادراك وراء الحصول وانما يلزم ذلك ان
لو كانت الحافظة من شانها الادراك وليس كذلك ونحن قلنا الادراك حصول المدرك

فيما من شانه الادراك قال الشارح وامتناع تمثل المحسوسات عنه الخ اعلم انه لا يجوز
كون العقل الفعال حافظا لمثل المحسوسات لامتناع حصولها فيه ويجوز ان يكون
حافظا للقوة العاقلة لجواز حصول المعقولات فيه فظهر الفرق بين الشيئين قال
الشارح والجواب انهما مدركتان الخ لما نقم الشارح الفاضل لزوم ان يكون الحاكم
محلا لطرفي الحكم فيلزم من ذلك كون المجرد محلا للمادي فاجاب عنه بانه لا يلزم ذلك
وهو كاف ثم ان الحاكم قد اورد عليه بانه غير واقع لجواز ان يكون الحكم بين محسوسين
بحسب التبس الخ والحاصل ان غرض الشارح من هذا الجواب جواز ذلك الظن واما
الايراد لجواز ان يكون الحكم بين محسوسين الخ فكلام اخر قال الشارح دليل
على مغايرتها للحس المشترك الخ اشارة الى دفع ما يتوهم من جواز كونه احترازا عن الحاكم
وذلك لان الكلام في القوى المدركة لا الحافظة فلا يصح ان يحترز به عن ذلك قال
الشارح وايضا الاستيناس الخ هذا مغاير لما سبق من ان المدرك ههنا هو الاشخاص
بما هي اشخاص وفيما سبق بما هي مندرجة تحت الحقيقة الكلية قال الشارح الذي
منه الحد المشترك بين مقدم الدماغ الخ اي الجزء المقدم منه لا بطنه لتساويه مع
جزء اخر منه بيان ذلك ان الدماغ قسم قسمين مقدم ومؤخر طول الاول قصير وعرضه
عريض والثاني بالعكس والعناية الازلية قد اقتضت كون البطن الاول مشتملا على
الجزء المقدم وشيء من المتاخر وقوله ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم
من الدماغ اشارة الى البطن المقدم فلا منافاة بين ما قاله الشارح اولا وبين ما قاله

اخر واما الحاكم فقد نظر الى لفظ الجزء المقدم فاورد عليه الايراد بقوله وفيه بحث
لان الروح الخامس لما كان خلف الثالث والثالث الجزء المشترك بين الجزئين فكيف يكون
مبدء قسم منه في الجزء المقدم ثم قال وايضا صرح الشيخ في الكليات بان مبدء هذا القسم
الحاصل للسمع من موخر الدماغ انتهى ولا يخفى ان كون مبدئه هو هذا لا ينافي ان يكون
في بطن المقدم لاشتماله على شيء من موخر الدماغ على انه وقع في بعض نسخ الكتاب
بدلا عن موخر الدماغ مقدمه وذلك على ان يكون عبارة عن بطن المقدم لا جزئه قال
الشارح وهذا الكلام من عند نفسه ليس الامر على ظنه لشهادة ما وقع عن الشيخ
في بعض رسائله بقوله انه لما كان المودي بحسب العرف العامي هو الذي يوسط الو
شيء من شيء الى شيء يكون الشيء آلة الا انه لا يمكنه في الامور الجسمية الا باخذ واعطاء
على سبيل النقل سموا الشيء الذي يحتاج اليه في ان يتمكن فاعل من احداث اثره في منفعل
من غير ان يكون ذلك الاثر الا في ذلك الطرف الثالث له وانما حدث فيه فقط
موديا لانه لا يقبل الاثر لنفسه بل يكون اولا في ثالث يشابه من وجه من الناقل المتوسط
من حيث لا يقبل لنفسه ولم يريدوا هذا ان يكون الاثر شيئا يخرج من الاول الى الثالث
مجازا على الاوسط فان هذا لا يكون بل يكون امر وجوده وحدوثه في الثالث الا انه
من مبدء هو الاول وممكن بعد هو المتوسط فهذا مفهوم التادية قال الشارح حكما
ليس فضلا الحكم الباطل وقد قال ايضا ان حكم الواهمة على سبيل الانبعاث عقلي
غير ان يكون محققا هذا كلامه والسر فيه ما ذكر من المحفوفية بالمادة ولبس الحكم بعد

القصد

الفضل في حكم الوهم كليا وذلك لانه ربما يكون ذلك بمناسبة مخصوصة بينه وبين
مباديها فلذا ترى الطفل يتعلق بالثدي ساعة تولده وربما يكون بتجربة بعض الوهم
على المعاني المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع كما ترى الحيوان اذا اصابه الم او
لذة او وصل اليه نافع حسي او ضار حسي مقارنا لصورة حسية فارتسم في المصورة
صورة الشيء وما يقارنه وارتسم في الذكر معنى النسبة بينهما والحكم فان الذكر لذاته
وجبلته نال في ذلك المعنى فاذا لاح للمتخيلة تلك الصورة من خارج ولاح لها على سبيل
الاستعراض الذي هو في طبيعة القوة المتخيلة واحس الوهم بجميع ذلك فراى المعنى مع
تلك الصورة وهذا على سبيل تقارب التجربة ولهذا تخاف الكلاب المدر والخشب و
غيرها قال فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الخ اي يعرض الوهم على نفسه شأن ذلك
ان المعاني والصور التي ادركت بالواهمة والحس المشترك مدة تزول عن حراستهما و
ان كان الزائل من حس الصور اقبلت الواهمة بقوة المتخيلة الى الحافظة ويستعرض
واحدا واحدا منها ليصل الى معنى ادرك من الصور الباطلة او معها ويستعد بذلك
الحس المشترك لان توجد فيه هذه الصور ويحفظها المتخيلة كما كانت وكذا الحال اذا
كان المعنى الذي يدرك بالواهمة اذ الواهمة تقبل بقوة المتخيلة الى الصور الخيالية وتستعرض
واحدا واحدا فكانه يشاهد هذه الصور حتى كانه يصل الى الصورة التي ادركت منها
او فيها او معها هذا المعنى متهيا بها لادراك هذا المعنى الذي كانت ادركته مرة اخرى
ويحفظ الحافظة كما حفظته اولا واذا كان التذكر هو احتيالا لاعادة المعنى بعد زوالها

عن الخزانة وكانت الحافظة لشدة استعداد هذه الافادة واستثباتها مرة اخرى
باجتماع المعانى الكثيرة فيها كانها المثبت والمعيد بذاتها اطلق عليها الذاكرة و
المتذكرة مبالغة ثم لا يخفى ان المعتبر فى الذاكرة ليس الا الحفظ واما استرجاعها لما غاب
عنها من المعانى فيكون مسترجعة لا ذاكرة والذكر ان جاء بمعنى الاسترجاع فقد جاء
بمعنى الحفظ ايضا والشيخ نظر الى الاول والشارح المحقق الى الاخر والشيخ فسر التذكر
فى بعض اقاويله الحكمية باحتيال النفس لاعادة المعنى فى الذهن وهو حالة شبيهة بالفكر
الذى هو ترتيب المعلومات ثم تصدى لبيان الفرق بينه وبين الفكر ومن البين
ان هذه الحالة ليست نفس العلم ثم لا يخفى ان المناسب ان يكون الذكر بعد الذهول
والاسترجاع بعد النسيان **قال** الشارح اذا اقبل الوهم بقوله الخ حاصله ان القوة
الحافظة حافظة باعتبار حفظ الصور وذاكرة باعتبار اعادتها تلك الصور حتى
يعرض الوهم تلك الصور فيكون حافظة ومتذكرة باعتبارين **قال** الفاضل الشارح
هذه الحجة الخ ذكر الامام جاز ان لا يكون هذه القوى جسمانية وان كانت جسمانية
لكنها لا يكون حالة فى موضع اخر وان اختلت افعالها عند اختلال ذلك الموضع لا
انه فاختلال لكون لا اختلال الا الة لتلك القوة وهذا باختلال القوة باختلال
الدماغ مع عدم كونها حالة فيه بل آلتها **قال** واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال
الخ يعنى الجواب ان هذا السوال لا يرد لان الشيخ ما ذكر ان هذه مواضع لهذه القوى
بل قال آلات لها بقوله بان هذه هى الالات لانه اذا اختص خلل بهذه الالات اختل آ

هذه القوى

هذه القوى وانت خبير بان كلام الشارح صريح فى هذا الموضع بقوله ان هذه الا عضاء
مواضع ويمكن ان يقال ذكر ذلك بناء على راى الطبيب دون الحكيم **قال** الشارح
اقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا الخ توجيه الجواب ان هذا وارد على ما استدل لا على
ما ذهب اليه الشيخ لان الشيخ ما علل تقديم الحس المشترك بكون الحس الظاهر فى مقدم
الدماغ فلا يرد ما ذكر ثم **قال** الشارح صرحا انما قال ذلك حيث نعم ذلك بالا لكان
قال الشارح لان اكثر عصب الحس الخ لا يدل على كون البصر والسمع فى المقدم وان كان
ذلك يوجب تقديم الحس المشترك لان الاكثرية فيكون الرجحان لمقدم الدماغ الا ان
يقال قوله وخصوصا يدل عليه **قال** الشارح لان القوى الحيوانية المذكورة حاصله
ان القوى المذكورة كانت متباينة بالنوع لاختلافها بالذات بخلاف مراتب العقل
فانها مختلفة بالعرضيات فكان الاول انواعا والثانى اصنافا **قال** الشارح لكونها
متعلقة الخ يجوز ان يكون حالا لاخبار عن كونها بالخبرة ما وقع عنه بقوله انما يختلف كذا
ايد وقد يقال يمكن ان يقال جعل الشيخ المقسم فى القوى الحيوانية جنسا حتى يكون
تقسيمه تقسيما الى الانواع وفى القوى الانسانية نوعا حتى يكون تقسيمه تقسيما الى
الاصناف كل ذلك بسبب النظر الى المتعلق فيهما اى النفس الحيوانية والانسانية **قال**
الله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن ثم قال الشارح قوى النفس ينقسم
بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها فى البدن الموضوع لتصرفاتها مكملة اياه
والى ما يكون باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة فى جوهرها بحسب استعدادها ومن الطاهم

عن هذه العبارة ان المغايرة بين العقل العملي والنظري باعتبار تاثير الاولى في البدن و
تاثر الثاني عن المبادي العالية كما يلوح من ظاهر ما ذكره الشيخ ههنا ولكن الحق ما قال الشيخ
في ساير كتبه الحكمية من اعتبار هذين الاعتبارين في الاول معا دون الثاني وذلك حيث
قال اشارة الى القوة العملية بانها القوة التي لاجل العلاقة الى الجسد التي هو تحتها للتعقل
وتستفيد منها وتقبل عنها فكان للنفس منا وجهين وجه الى البدن ويجب ان تكون
هذا الوجه غير قابل البتة اثرا من جنس مقتضى طبيعة البدن ووجه الى المبادي العالية و
يجب ان تكون هذا الوجه دايم القبول عما هناك والتاثر منه ثم قال ومن جهة المستقبلة
تتولد الاخلاق ومن الجهة الفوقانية تتولد العلوم فهذه وهي القوة العملية ثم قال واما
القوة النظرية فهي قوة من شانها ان تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة فان كانت مجردة
بذاتها فاخذها لصورتها في نفسها اسهل وان لم تكن فانها تصير مجردة بتجريدها اياها حتى لا يبقى
فيها من علايق المادة شيء هذا كلامه فاذا تقرر هذا فنقول يجوز حمل ما وقع عن الشيخ في
الاشارات على ما نقلنا عنه وذلك بان يقال ان ما وقع عنه فيها بقوله من قواها
ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط
الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية الخ اشارة الى ان للقوة العملية جهة تدبير و
تصرف في البدن كما يظهر من قوله بحسب حاجتها الى تدبير البدن وجهة تاثر عن المبادي العالية
كما يلوح عن قوله وهي التي تستنبط الخ ومن الظاهر ان استنباطها لها من حيث تاثرها عن
تلك المبادي وبقوله ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل

اشارة

اشارة الى القوة النظرية التي اشار اليها فيما نقلنا عنه انفا بقوله واما القوة النظرية
فهي قوة من شانها ان تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ثم انه اشار في اول طبيعيات
الشفاء الى الفرق بين هذه القوى اي النظرية وبين القوة العملية بحسب الغاية
حيث قال الحكمة النظرية انما الغاية فيها تكميل النفس بان تعلم فقط وفي اوايل منطق
الشفاء بان النظرية غايتها اعتقاد راي ليس بعمل والعملية غايتها معرفة راي هو في
عمل ومن البين انهما متشاركان في افادة العلم لكنهما متغايران في الغاية حيث انها
في احدهما نفس العلم وفي الاخر نفس العمل بل الظاهر مما وقع عنه في الاشارات ان العقل
العملي يستفيد في العلم عن العقل النظري ايضا فيكون بحسب العلم ايضا بينهما مغايرة
وقال المعلم الثاني ان النظرية هي التي بها يحوز الانسان علم ما ليس من شانه ان يعمله انسان
والعملية هي التي يعرف بها ما شانه ان يعمله الانسان بارادته ثم ان بهمنيار قد صرح في
التحصيل فسال الشيخ عن ان العملية ايضا فيها العلم فكيف الفارق بينهما وبين القوة
النظرية فهو لا عن حمله ما اشرنا اليه ما سيما الافتراق بحسب الغاية وقد اشار في اول
الهيات كتاب الشفاء الى الفرق بينهما بحسبهما بقوله لحصول العقل بالفعل الخ اشارة
الى الحكمة النظرية بحسب علتها الغائية ليمتاز عن الحكمة العملية قال المص اما الكمال
فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما
القوة فان تكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت
من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه

القوه يسمى عقلا بالفعل ولعل مراده من هذا ما وقع عنه في رسالته في المبدا والمعاد
بقوله ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه
من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد
وربما قيل هو عقل بالفعل بقياس ذاته ومستفاد بقياس الى فاعله هذا كلامه وانما
قلنا ذلك حيث جوز ان يسمى ذلك العقل في الاشارات عقلا مستفادا باعتبار
حصول ذلك الكمال الذي يسمى عقلا مستفادا ايضا على محاذاة ما قال في هذه الرسالة
من جهة حصولها فيه كما جوز ان يسمى ذلك عقلا بالفعل باعتبار تحصيله للنظريات كما
في المبدء والمعاد وعبر عنه بالقوه في عبارات هذا الكتاب اي الاشارات لانها قد
تطلق ويراد بها مبدء التغير والفعل كما يطلق ويراد به مبدء الانفعال ومن هنا ضعف
البيان قد بان انما وقع من الشيخ في اوايل الهيات كتاب الشفا لحصول العقل بالفعل
اشارة الى العقل المستفاد لا العقل بالفعل والا لناسب تبديل الحصول بالتحصيل والله
يحق الحق ويهدي السبيل والعجب من الشارح الفاضل انه قال وانما قدم العقل المستفاد
على العقل بالفعل لان ملكة الكمال لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد
متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل انتهى كلامه ومن الظاهر
انه غفل عما اراده الشيخ كما قررناه وذلك حيث ان العقل بالفعل والعقل المستفاد
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار حيث اعتبر في الاول التحصيل وفي الثاني
الحصول ومن البين تقدم الاول على الثاني كما لوح من اشارته ههنا بقوله ثم حصولها

للحصول فيه

قوة وكمال حيث اشار الى الاول بقوله قوة والى الثاني بقوله كمال وذلك لتقدم التحصيل
على الحدوث واما تقديم الاخير على الاول فلما وقع عنه بقوله اما الكمال فان يحصل
الى قوله فاما القوه الخ فبالنظر الى البقاء واعجب من هذا كله ما قاله الشارح المحقق
واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى
وتمام تحقيقه في شرحنا على الهيات كتاب الشفا وذلك فضل الله يؤتيه من
يشاء قال واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة الخ اي من الثلثة التي ذكرها المص لا
الاخيرة التي ذكرها الشيخ وهذا الموضع مخالف لمتن فليتدبر قال الشارح لذلك جعل
العقل بالملكة قرينة لان قول الشيخ فيسمى عقلا بالملكة متاخر عن الفكر والحدس في مقدم
على قوله والزجاجة وهي القوة القدسية قال الشارح عن جميع الصور المستعدة
يشير بذلك الى ان المعتبر في العقل الهيولاني كونه خاليا عن جميع المعلومات ردا
على من زعم انه يصح ان يكون العقل هيولانيا بالنظر الى معقول دون معقول قال
الشارح والشجرة الزيتونة بالمفكرة لكونها مستعدة بل شبه المفكرة بالشجرة وذلك
لان القوة الانسانية الفكرية اذا اشتغلت باكتساب الامور الروحانية وتحصيلها
والتوجه اليها واقبلت على ملاحظة المعارف الحقيقية والنظر والتامل والتدبر
فيها بترتيب المبادي الموصلة اليها فهي ح الشجرة المباركة الكثيرة الخيرات وانما
شبهت القوه المذكورة ح بشجرة كذلك لانها ذات اغصان الافكار التي هي مقدمات
مترتبة يتوصل بها الى نور اليقين الدايم الذي هو العلم ساحها فهذه الافكار لقوتها

وامدادها وتوجهها الى اطراف العلوم وانواعها واقسامها شبيهه بالاغصان
من الشجره اذ الثمره انما تظهر منها لا من الشجرة نفسها وخضرتها ارتوائها وغلظتها بمسائل
النظر والفكر انتم انشاتم شجرتها التى هى القوه الفكريه ام نحن المنشئون نحو جعلناها
تذكره للعهد الاول والعالم القدسى ومتاعا للذين لا زاد لهم فى السلوك من التى هى القوه
الفكريه العلم والعمل ويؤيد هذا ما فى اخر من التنزيل وهو قوله تعالى وشجره تخرج من
طور سيناء والطور سينا هو الافق الاعلى الذى هو العقل الاول الذى هو اقرب العقول
التى تنبت بالدهن وصبغ للاكلين اى يكتسب بها دهنية المعقولات التى تمد النفس او منعض
اللامع ولعل المراد من شجره موسى فى باطن التاويل هو هذا ايضا حيث سمع منه الندا
فى البقعه المباركه قال الله سبحانه فلما قضى موسى الاجل اى بلغ حد الكمال الذى هو
اقصى الاجلين وسار باهله من القوى الجسمانيه باسرها الى جناب القدس مستصحبا
للجميع بوجه لم يمانعه ولم يتخلف عنه واحد منها وحصل ملكة الاتصال التدريجى فى
المجاهده آنس من جانب الطور السر الذى هو كمال القلب نارا اى روح القدس
قال لاهله امكثوا انى آنست نارا لعلى آتيكم بخبر او جذوة من النار لعلكم تصطلون
فلما اتيها نودى من شاطئ الايمن اى افق عالم التجرد وهو الافق المبين الذى اوحى منه
الى من اوحى من الانبياء فى البقعه اى مقام القلب المسمى سرا من الشجره اى من نفسه
ان يا موسى انى انا الله وهو مقام المكالمه والفنا فى الصفات فيكون القائل والسامع
هو الله كما جاء فى الحديث القدسى كنت سمعه وبصره الى اخره واما قوله تعالى يكاد زيتها

يضئ

يضئ ولو لم تمسسه نار فالمراد بهذه النار هو الاب المقدس المعبر عنه فى الشرع
بروح القدس وبالعقل الفعال عند الحكما فاشار بقوله نور على نور على استعلاء النفس
الناطقه بافاضة الصور والعلوم وايجادها فيها وبقوله يهدى الله لنوره من يشاء الى
ان افاضة الانوار على النفوس انما هو بمشيته تعالى المتعلقه بايجاد الموجودات على اتم
وجه واكمل وبقوله ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شئ عليم الى ان المراد بهذه العبارات انما هو هذه
الاستعارات لا معانيها الحقيقيه اللغويه ان النار الواقعه فى هذه الكريمه لما كانت على كل
النار الواقعه فى قوله تعالى اذ قال موسى لاهله الخ ربنا لو عطفنا عنان القلم الجواد تجاه نفسه
تاويل فنقول انه عليه السلام اذ ذكر من جملة العلوم الحقه وكلم موسى القلب لاهله من النفس والحواس
الظاهره والباطنه انى آنست بعين البصيرة نارا عظيمه هى نار العقل الفعال سآتيكم منها
بخبر اى علم بالطريق الى الله وكان ضاله انه ضل الطريق الى الله بغاية احكام القوى البهيميه
ونتيجة النفس الحيوانيه او آتيكم بشهاب قبس اى شعله نوريه تشرق عليكم حين الاتصال
بالنور والشوريه لعلكم تصطلون عن برد الركون الى البدن والسكون اليه
فلما جاءها نودى ان بورك من فى النار اى المصلين به وهو موسى القلب الواصل الى
النار بعلامات الصفات الالهيه ووجدان الكمالات الحقيقيه ومقام المكالمه
ومن حولها من القوى الروحانيه والملائكه السماويه بانوار المكاشفه
واسرار العلوم والحكم والمشاهدات القدسيه والاحوال الشهوديه والذوقيه الحاصله
انه اذا راى روح القدس الذى يشرح منه النور فى النفوس الانسانيه بعين البصيرة

ونور الهداية فقال لاهله امكثوا اشارة الى ترك حواسه الظاهرة والباطنة الشاغلة
له اني آنست نارا لعلي آتيكم منها بقبس اي هيئة نورية اتصل اليه ينتفع بها كلكم فتنوروا
وتبصروا واذا رفضيلة او اجد على النار هدى اي من يهديني بالمعرفة والعلم الموجب للهدى
الى الحق او اكتسب بها الهيأة النورية او الصورة العلمية فلما اتيها اي اتصل بها نودي
من وراء الحجب النارية التي هي سرادقات العزة والجلال المحتجب بها حضرة الالهية يا موسى
اني انا ربك محتجبا بالصورة النارية التي هي لحد استار جلال الله تعالى متجليا فيها كما قيل
اخلع نعليك اي نفسك وبدنك او الحاستين او الكونين لانه اذا تجرد عنهما فقد
تجرد عن الكونين اي كما تجردت بروحك وسرك عن صفاتها وهيأتها حتى اتصلت بروح
القدس تجرد بصدرك وقلبك عنهما بقطع العلايق الكلية ومحو الاثار والفناء عن
الافعال والصفات وانما سماهما النعلين ولم يسمهما الثوبين لانه لو لم يجرد عنهما لا بسهما
لم يتصل بعالم القدس والجلال حال الاتصال وانما امر بالانقطاع بالكلية اذ كان بقي
معهما علاقة التعلق بهما بجانب قدمه التي هي الجهة السفلية من القلب المسماة بالصدر
فيهما بعد التوجه الروحي والسري نحو القدس فامر بالقطع عنهما في مقام الروح ونبه بهذا
على وجوب الخلع بقوله انك بالواد المقدس طوى العالم الروحاني المنزه عن آثار التعلق
والهيآت اللاحقة والعلايق المادية طوى لطي انوار الملكوت واجرام السماوات
والارضين انظر الى اعجاز الوحي الالهي وضربه بالامثال المحسوسة بالاشارة الى النفس
المجردة واحوالها المعقولة بالامور المحسوسة فانه يفهم المعقولات بامثال جسمية

حسية كما ورد في قوله تعالى ويضرب الله الامثال للناس لعلهم يتفكرون ويفهمون
بما هو المراد منها كيف لا ولو كان المراد منها المعاني المحسوسة لما كان في قوله هذا
كثير فايدة كما يرشدك اليه كريمة اخرى تلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون
قال الشارح في تعريف الفكر ان النفس الى قوله بالتخيل الخ يشير به الى ان القوى الجسمانية
لما كانت خوادم النفس فاذا ارادت ان يكتسب المعاني فانها يستعين من تلك القوى
ويستخدمها وذلك بان يستعرض المعاني المتناسبة بواسطة اعمال الواهمة المتصرفة
لتصير تخيلا واعمال الجوهر النفس الناطقة ليكون متفكرة والحاصل ان المعتبر في الاكتساب
حركتان احديهما من النتيجة الى المبادي وثانيهما عكس هذا وتحصيل تلك المبادي انما
هو باستعراض المعاني او الصور المناسبة لها مرة بعد اخرى وما قاله الشارح المحقق
في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان المعتبر في تعريف الفكر
وتعينه ان تستعين النفس بالتخيل في اكثر الامر ومن ههنا قيل ان من فقد حسا فقد
علما اي استعراض المعاني او الصور فيكون غاية للاستعانة كما ان الطلب غاية للاستعراض
فيكون الطلب غاية قريبة لاحدهما بعيدة للاخر واما حملنا التعريف في قوله المذكور انفا على
المعنى لئلا يتوجه اليه ما قيل اقول قد تقدم ان الفكر هو حركة النفس في المعقولات كما
ان التخيل هو الحركة في المحسوسات فالحق ان يحمل التخيل على النوع المخصوص من الادراك
ويكون اشارة الى ان النفس في الاكثر تستعين في ملاحظة المعقولات الى تخيل الصور
حتى يسرع منها المعقولات ثم حمل الاستعراض على التركيب للاستعانة والاولى حمله

على ما علمته وذلك حيث قال وسيجيء في كلام الشيخ اشارة الى ذلك وقوله استعراضا
للمخزون في الباطن وهو الصور والمعاني المحروسان اشارة الى كيفية الاستعراض و
ذلك عرض الوهم الصور والمعاني على النفس لينتزع منها المعقولات قال الشارح
وهو غير الفلك المذكور الخ بناء على ان ذلك الفكر مؤدي الى المطلوب قال الشارح
تشتمل مع مخالفته للمتن على التناقض الصريح اما الاول فلان تقسيم الحدس الى قسمين
مخالف لتعريفه للحدس اذ الحد الاوسط فيه متقدم على المطلوب كما ذكره وقوله في
التقسيم يدل على تأخر تصور الحد الاوسط عنه حيث قال والى ما لا يقترن به فيتأخر
عنه وهو مناقض صريح ضرورة انه مناقض قوله ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب الا
ان يقال المراد من المطلوب تصديقه لا تصوره وتأخر الاول عن تصور الاوسط
لا ينافي تقدمه عليه بحسب التصور او يقال ان الانسياق اليه انما يقتضي حصوله
نفسه فتدبر قال الشارح والثاني يكون في الحدس اكثر الخ من الاول اي سرعته لتاديه
وكثرتها وقد استدل عليه الشارح بوجهين احدهما عدم الحركة فيكون التادي فيه اقل
وثانيهما ان الحدس قوة النفس فكلما قويت يكون حدسها بكثير ولكن يبقى ان لا حركة
فيه فكيف يصح جريان القلة والسرعة وبطوئها فيه الا ان يقال ان المراد من عدم وقوع
الحركة فيه عدم الحركة المحسوسة وان كان فيه حركة غير محسوسة لقلتها ولطافتها زمانها
كما سيصرح بقوله فيما بعد دفعة او قريبا من ذلك فيحسب الكيفيات بحسب السرعة
والبطوء او يقال ان ما قيل فيه ما ذكره الشارح بقوله فلسرعة التادي الخ من انه اراد

بزمان التادي زمان مبدءه وضع المطلوب ومنتهاه الانتقال الى المطلوب الا
انه نسب التادي الى ما هو علة بعيدة كوضع المطلوب كما ان الفكر نسب الى المبادي البعيدة
تجوزا والا فالمبادي حقيقة هي المبادي القريبة وهي المبادي المرتبة لانها مبادية
حقيقة وتاديتها انما يكون في آن ضرورة ان الانتقال من القياس مثلا الى المطلوب
يكون دفعيا والزمان انما يكون لتحصيل المواد وترتيب القياس والحاصل ان الحركة الاولى
قد تجامع الحدس ولتين جزءا منه وذلك بعد وضع المطلوب في بالنسبة الى الفكر كان
داخلا فيه جزءا منه على تفسير الفكر بمجموع الحركتين فخرج الاختلاف في الكيفية في الحدس
باعتبار امر خارج عنه وفي الفكر باعتبار امر داخل فيه فلو قيل الاختلاف في الكيف في
الحدس كان متصادقا ايضا باعتباره في نفسه قال الشارح اما القوى الجسمانية الخ
فانه جواب عن سؤال اي لم لا يجوز ان يكون الشيء الذي يكون الصورة فيه حالة النسيان
قوة جسمانية وتنقسم الى جزئين جزء فيه المدركة وجزء آخر فيه الحافظة اجاب بان المدرك
للمعقولات لا يجوز ان يكون جسمانيا لما مر قال الشارح ولا يمكن ان يكون نفسا لان
النفس من حيث هي نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل ومفيض الكمالات
العلمية وغيرها انما هو من جنس العقول لا انفسها ولا من جنس النفوس الفلكية لما
الاولى لاستحالة ان يكون بالقوة ولان جهة الفعل اشرف من جهة القبول فلو كان المخرج
المذكور ذات النفس وهي ايضا جهة القبول لزم ان يكون ذاتها اشرف من ذاتها
لتقبل الكمال من نفسها واذ نسبة القابل الى المقبول الامكان ونسبة الفاعل اليه الوجوب

فلو كانت علة القبول والفعل نفس النفس فقط لزم ان يكون نسبة ذاتها الى كمالاتها
الوجوب والامكان معا وهو باطل قطعا فتعين ان يكون المخرج غير ذاتها فذلك
الغير اما ان يكون عقلا بالفعل اوّلا لكن الاول باطل لان المعطى للكمال لا يكون قاصرا
عنه بل يكون اشرف منه فبقى ان يكون المخرج عقلا بالفعل فهو ليس بجسم ولا حال فيه
ولا يستفيد الكمال عنه والا احتاج الى مخرج اخر ولزم الدور او التسلسل وهما باطلان
فيكون المخرج عقلا بالفعل غير محتاج فى ذاته وكمالاته الى جسم من الاجسام ولا نعنى
بالعقل الا هذا واما ان هذا العقل هو العقل الفعال فلما تقرر فى مظانه من ان المؤثر
فى العالم العنصرى انما هو العقل الفعال اما كونه عقلا فلفعليه جميع كمالاته وعدم
توقفها على المادة واما كونه فعالا فلكونه كثير الفعل بخلاف ساير العقول ويسميه
الشرع روح القدس فاذا اتصلت النفس به ايدها وكتب فيها العلوم العقليه
فيكون نسبة العقل الفعال الى نفوسنا وعقولنا كنسبة الشمس الى ابصارنا فكما
ان ابصارنا انما تدرك الاشياء وتبصرها بواسطة ضوء الشمس الواقع على المضيات
والمبصرات كذلك انما تدرك نفوسنا وعقولنا بواسطة ادراك العقل الاول
اياها وافاضة هذه العلوم على نفوسنا وعقولنا وكما ان المضيات تقبل الاضواء
بالمواجهة والمقابلة من الشمس وهى توجيهها فيها كذلك نفوسنا تقبل هذه العلوم
منه حين التوجه اليه بحصول الاستعداد وكما ان الشمس اذا لم تكن مقابلة للمضيات
او حال بينها وبينها جسم كثيف تمنع عنها الاضواء كذلك اذا اعرضت النفس عنه

[illegible]

اولم تحصل لها استعداد الرجوع زالت هذه العلوم عنها ولا فقد تحتاج الى الكسب الجديد
من المتكلمين من زعم ان المؤلف من المقدمتين يولد النتيجه فلا يكون مفيدها
العقل وقيل عليه ان هذا ان كان كذلك كان يعرض موجد العرض وهو باطل قطعا
وقد يقال ان ايجاد عرض عرضا لو كان من المحالات لما اوجد المثل الحركة ولا الحرارة الا حراق
وليس الامر كذلك والجواب عنه ما تقرر فى مظانه من ان موجد كل ما فى عالم العناصر
انما هو العقل الفعال وان الكيفيات المذكوره وغيرها معدات لحصول المطلوب
عن العقل المذكور ثم الظاهر من الايات الكريمه ان مفيض العلوم على النفوس الانسانيه
هو هذا الجوهر المفارق منها كريمه وارده فى شان نبينا محمد صلى الله عليه وآله
علمه شديد القوى اى ملك شديد قواه فيشير به الى العقل الفعال الذى ايده الله تعالى
بالقوة الغير المتناهيه ومن قدرته انه قلع قرى قوم لوط من الماء الاسود وحملها
على جناحه ورفعها الى السماء ثم قلبها وصاح صيحة بثمود فاصبحوا جاثمين وكان
هبوطه على الانبياء عليهم السلام وصعوده اسرع من رجعة الطرف وراى ابليس يكلم
عيسى على عقاب بعض الارض المقدسه فنفحه بجناحه فالقاه الى اقصى جبل بالهند ومنها
قوله تعالى نزل به روح الامين على قلبك فانه صريح فى ان علمه صلعم انما يكون منه وقوله
تعالى ذو مرة اى ذو راى ومتانة فى دينه واحكام فى عقله بوجه لا يمكن تغيره ونسيانه
فاستوى واستقام على صورته وهو بالافق الاعلى الا حين كان النبى بالافق المبين
لانه نزل على صورته اذ هو جوهر لو لم ينزل بصورة مثاليه لم يفهم القلب كلامه واما صورته الحقيقيه

ضربها لم تظهر للنبي الا مرتين احدیهما عند العروج والصعود الى السماء وثانيهما
عند النزول والهبوط عنها عند سدرة المنتهى قال الله سبحانه وتعالى ولقد رآه
اي جبرئيل في صورته الحقيقية نزلة مرة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى
التي تأوي اليها ارواح الادميين ومنها قوله تعالى ذي قوة عند ذي العرش مكين غير
متزلزل الاحوال مطاع ثم امين بالوحي وغيره من الامور المتعلقة به وفي التنزيل شئ
احر يدل على ذلك وهو قوله تعالى قل نزله روح القدس من ربك بالحق الثابت الدائم قوله
تعالى علم الانسان ما لم يعلم اي ليس من شانه ان يعلمه الا بالتعليم اشارة الى خروجه من
القوة الى الفعل اذ التعليم مسبوق بعدم العلم ثم بما قررنا ان من ذهب الى كمال الا يكون
قاصرا عنه اندفع ما قيل على الحجة المذكورة في اصل الكتاب على تجرده بقوله اقول لا
الحجة المذكورة على تجرده من جهة انه محل الصور العقلية ومحل الصور العقلية لا بد ان يكون
مجردا وهل الكلام الا في كونه محلا لارتسام الصور العقلية بناء على ان الثابت فيما م
ليس سوى انه لا بد من سبب يعطى تلك الصور على النفس فيقول الامام لم لا يجوز ان يكون
ذلك المفيض ليس محل ارتسام تلك الصورة كما في افاضة الالوان مثلا واذا جاز كون
ليس محل ارتسام الصور فجاز ان لا يكون مجردا انتهى ولا يخفى ان معطي الكمال للوجود
المطلق شئ ومفيد الحركة واللون شئ ولا يلزم من جواز كون الثاني مع خلوه عنه مفيدا
له كون الاول كذلك ضرورة ان كمال الوجود شئ وكمال الجسم شئ وكان المفيض للوجود
لا بد وان يكون موجودا كذلك مفيد كمال الاثر وهو ظاهر قال الشارح الا انه لما لج

حيث بين ان صور المعقولات المذهول عنها محزونة في العقل الفعال بناء على عدم
انقسام النفس الى جزء بن حافظ وغير حافظ قال الشارح الاول ان كل واحد من القسمين
لعله غير لازم بل اللازم مباينة الانقسام للكل بغير الاجزاء قال الشارح من حيث هو كذلك
غير منقسم اي مطلقا لجميع الانقسامات ليتم هذا الوجه حيث ان عدم الانقسام مطلقا
ينافي الوهمية قال الشارح مع لاحق غريب وهو الجزآن اللذان لا مدخل لهما في كون
المعقول معقولا اذ التقدير ذلك قال الشارح ونظهر منه بطلان قول من ادعى على
انه يقول الخ يعني ابا البركات والامام حيث قالا ان الشيخ لا يقول بادراك النفس الجزئيات
وكلام الشيخ يأباه قال الشارح مكرر قد سبق ذكره اي ذكر الاعراض مع ما يرد عليه من
ان تجردها عن العوارض الغريبة واللواحق المادية لا ينافي المحفوفية بعوارض مكتسبة من
النفس الشخصية التي هي قائمة بها فما اورده الامام لا يصلح للمعارضة على تجرد النفس قال
الشارح اولى بان يجعل الخ ثم قال المحاكم واعلم ان الاولى حذف هذا الكلام لما تبين من ان
المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء هذا كلامه وقد يقال بل الاولى حذف هذا الكلام
اذ في كلام الشيخ اشارة الى انه يمكن الجواب بهذا الوجه ايضا حيث قال هو اولى بان يكون
البسيط الذي كلامنا فيه ونبه عليه الشارح حيث قال بلا تعرض منه من وجه قال
الشارح لاندراج وجوب كون الصور الخيالية الخ لان اندراجها في الدليل الثاني اظهر
من اندراجها تحت الاول وذلك لان كون الصور الخيالية تحت قوله والجسم منقسم
اظهر من دخوله تحت الوضع لان المنقسم اما جسم او جسماني بخلاف اندراجه تحت

الوضع لان معناه انه هنا او هنالك او هنالك هو لايدل دلالة ظاهرة على كونها جسمانية
دلالة الانقسام عليها قوله والجواب منا ان الهيولى انما تحصل الخ توجيه الجواب الفرق
بين الهيولى و النفس لانها بواسطة حلول الجسميه با لمقدار تصير ذات وضع فتصح
الحال والمحل من ذوات وضع بخلاف النفس فانها لا تصير ذات وضع اصلا فلا يجوز حلول
ذات وضع فيها فلهذا اجوزناه فى الاول دون الثانى وقوله ذهب الى ماذكرتم يدل على ان
الصور الجسميه والخياليه جسمانيه ولكن لا يدل على ان الوهميه كذلك اذا النفس لا
يفتقر فى ملاحظة مدركات الوهم الى ماذكرتم من الاجزاء المباينه الوضع الموجب لكون
الصور الحسيه جسمانيه وهو ظاهر فى ملاحظة النفس الصداقة الجزئيه وجوابه انا لا
ذلك لكن ما دللنا على كونها جسمانيه بهذا بل بان مدرك النفس بالذات لا يكون
معنى جزئيا فيكون له مدرك اخر وهو الوهم لانه مدرك المعانى الجزئيه قال الشارح ما اشتمل
على القوة هو التعقل الخ اى بما هو تعقل والامر الظاهر ان تعقل التعقل وكذا تعقل تعقل
التعقل وهكذا الى ما لا يتناهى بالفعل نظرا الى العقل المفارق الصرف كما نبه على الحكما
كما اشار بقوله وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل الخ فاصل ان المتعقل
هو متعقل يكون تعقل تعقل بالقوه ووجوب فعليته وفعليه تعقل التعقل و
هكذا بالفعل فى العقل الانسانى ومن ههنا ظهر حال ما قيل الشى الذى بالقوه هو المحل
المستعد لحصول امر حاصل فيه والتعقل الاجمالى تعقل التعقل ولا يتصف به الا
المحل فالمتصف به هو العاقل فيكون العاقل بالقوه لا التعقل وجوابه ان حصول الحصول

التعقل

عين الحصول

عين الحصول بالذات ومن شان الحصول انه عند اعتبار المعتبر يحصل له حصول زائد
فى الاعتبارين وكذلك نقول فى المراتب الباقيه فظهر ان الذى بالقوه هو الحصول و
نظهر له عند الاعتبار صفات زايده ثم قال الايقال هذا الايلايم كلام الشيخ فان قوله
تعقل بالقوه القريبه من الفعل الضمير فيه راجع الى المتعقل لا الى التعقل فلا يكون القوة
للتعقل لانا نقول بعدم فانه تعقل انه تعقل بسبب القوه القريبه الحاصل للتعقل فاظم
الكلام وتوجه قال الشارح لا ينافى ذلك الخ وهو ان كون الشى المتعقل بالفعل او التعقل
الذى هو صفته بالقوه قال الشارح والجواب ان حصول نوع الخ انت خبير بانه
انما يتم ان لو كان قول المقارنة على انواعها بالتواطؤ اما اذا كان بالاشتراك اللفظى فلا يتم
كيف والامام صرح بان هذه الانواع متخالفة بالمهيه ثم لا يخفى ان العقل الحصولى للشى
نظرا الى غيره يكون بمقارنته له مقارنة المحل للحال ولا يلزم من صحة المقارنة المطلقة
صحة هذه المقارنه وليس الكلام الا فيها وسيأتى فى الفصل الاخر من تحقيقه وبالجملة
ان مطلق المقارنه اذا صح فقد صح امكان التعقل بانه اذا كان احد المتقارنين مستقلا
فى ذاته فتعين ذلك بالمحليه فيكون عاقلا واذا لم يكن ذلك كذلك فلا يحتال ان يكون حالا
فيما تقوم بذاته وفيه المطلوب فليتدبر فيه قال الشارح والجواب لان كون احد
الشيئين الخ انت خبير بان هذا الشق ليس بشى لان الامام ما ادعى وجوبه فى صورة
العكس بل الجواز وهذا لاينافيه قال الشارح والا فالقوى الحيوانيه مدركه قيل لعل
هذا غير متوجه على الشيخ اذ المدرك فى الحقيقة هو النفس غاية ما فى الباب ان القوه آله

لادراكها فى الجزئيات واطلاق الادراك على الالة عنده مجاز انتهى ولا يخفى انه لا يدفع
النقض من هذا السبيل ولكن يتوجه اليه من سبيل اخر وهو النقض بالقوى الحيوانية
المدركة التى لغير الانسان قال الشارح والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الخ
سواء كان ذلك بالفعل او بالقوة مشتملا ما هو المحفوف بالغواشى الغريبة حيث يصدق
عليه انه معنى مقارن للجوهر بالقوة فلذا قال الشارح ثم يصلح ويحتمل ان يكون
المراد من مقارنته لذلك الجوهر المجرد مقارنة ما هو آلة ادراكه لامتناع انطباع
المادى فى المجرد قال الشارح لكون السبب ساقطا الخ قال المحاكم عدم لزوم المقارنة
المخصوصة من صحة المقارنة المطلقة ومن الناس من وافقه حيث قال سقوط الشك
ح ممنوع لجواز كون استعداد مطلق المقارنة لازما للماهية فى جميع اجزائها مع امتناع
المقارنة الخارجية عليها لذاتها الا ترى ان مفهوم الممتنع لذاته مستعد لذاته للمقارنة
مطلق الوجود لانه مستعد لذاته للوجود الذهنى المستلزم لمطلق الوجود مع امتناع
الوجود الخارجى عليه لذاته انتهى وهذا كما ترى ما ذكره بقوله الا ترى ضرورة ان ما
يرتسم فى الذهن من مفهوم الممتنع ممنوع عنه ممتنع كما يظهر مما قاله الشيخ فى البرهان من
الشفاء فى فصل كيفية اصابة المجهولات من المعلومات كل مطلب من هذه فانما يوصل
اليه بامور موجودة حاصلة لكن هنا موضع شك ان المعدوم الذات المحال الوجود
كيف يتصور اذا سئل عنه ما هو حتى يطلب بعد ذلك هل هو فانه ان لم يحصل له فى النفس
معنى كيف يحكم عليه بانه حاصل او غير حاصل والمحال لا صورة له فى الوجود فكيف يوخذ

عنه صورة فى الذهن يكون ذلك المتصور معناه فنقول فى جوابه ان هذا المحال اما ان
يكون مفردا لا تركيب فيه ولا تفصيل فلا يمكن ان يتصور الا بنوع من المقايسة بالموجود
وبالنسبة اليه كقولنا الخلاء وضد الله فان الخلاء يتصور بانه للاجسام كالقابل
وضد الله يتصور بانه لله كالحار والبارد فيكون المحال يتصور بصورة امر ممكن ينسب
اليه المحال ويتصور نسبة اليه ونسبة به واما فى ذاته فلا يتصور متصورا ولا معقولا
ولا ذات له واما الذى فيه تركيب وتفصيل من عنز ايل وعنقا وانسان يطير فانما يتصور
اولا التفاصيل التى هى غير محالة ثم يتصور لتلك التفاصيل اقتران ما على قياس اقتران الموجود
فى الاشياء الموجودة المركبة الذوات فيكون هناك اشياء ثلثة فيها جزءان كل بانفراده
موجود والثالث تاليف بينهما هو من جهة ما هو تاليف متصور بسبب ان التاليف
من جهة ما هو تاليف من جملة ما يوجد فعلى هذا النحو يعطى معنى دلالة اسم المعدوم فيكون
المعدوم انما يتصور لتصور متقدم للموجودات ثم ان فى هذا الكتاب اشارات الى
هذا المراد منها ما فى اوايل هذا النمط بقوله ادراك الشىء هو ان يكون حقيقته متمثلة
عند المدرك وكذلك فى فصل الدلالة على الموجود والشىء واقسامها الاولية فى الهيات
كتاب الشفاء وبالجملة ان نظايره كثيرة غير يسيرة لم نطول الكلام بذكرها فاذا تقرر هذا فنقول
ان مفهوم الممتنع سواء كان بسيطا او مركبا ممكن من الممكنات فلا يصح ان يقال ان الممتنع
يصلح ان يقارن الوجود المطلق دون الخاص كوجوده فى الخارج ضرورة ان الممتنع كما
لا يقارن هذا النحو من الوجود كذلك لا يقارن الوجود المطلق والا لما كان ممتنعا

والكلام فيه على ان الاستعداد ان كان من لوازم مهية الشي يلزم امتناع ان تخلو عنها
مطلقا ان ذهنا فذهن وان خارجا فخارج والا لما كان من لوازمها ثم ان مفهوم الممتنع
لما كان ماخوذا عن امور خارجية كما عرفت وهو ضرم فلا يكون بالحقيقة مقارنا للوجود
المطلق لا في الذهن ولا في الخارج ولا يستلزم من مقارنة مفهومه له مقارنة ذاته له
ولو صح ان يكون بمجرد مقارنة مفهومه للوجود الذهني مقارنة ذاته له لزم مقارنة
للوجود الخارجي في الجملة ضرورة انتزاع مفهومه عن الامور الخارجية كما علمت فليتامل
قال الشارح فيقتضي في هذا الموضع الخ ممنوع لجواز ان يكون مشروطا بالمقارنة الذهنية
دون الخارجية قال الشارح وح يسقط الشك اية لا يخفى ان المعتبر في القسم الثاني
المنقسم الى الاقسام الثلثة ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة
ومقارنته لها فعين ان يكون القسمان منها لا لشملهما المقسم كما اشار اليه المحاكم
والشارح المحقق قطع النظر عن ذلك الفساد فقد اثبت على سبيل الاستظهار قال
الشارح والجواب ان المعنى الحسي الخ اشارة الى الجواب الذي وعد به في اعتراض الفاضل
الشارح قال الشارح عند القرب من تمام النمو من كلام المحقق على ما نبه عليه الشارح
المحقق ايضا واما المحاكم فلما ذهل عنه ظنا منه انه من تتمة كلام الشيخ فاعترض عليه
بانه ليس مستقيم لان سن النمو غايته الى الثلثين والتوليد يكون في سن الشيخوخة ايضا
والحق ان وقوفها حين لا يفضل من المادة التي يحصلها الغاذية شي يصرف فيه المولدة
كما ذكره الشارح قال الشارح وعادم الارادة لا تطلب شيا يتركه الخ قد يقال فيه بحث

وهو ان حركة النبض مع انه غير ارادية يطلب ما هو تارك له وبالعكس لان حركته انبساطية
وانقباضية تارة من المركز واخرى اليه وقد علمت سابقا انها حركة حيوانية لا نباتية
مشبه ان يكون ارادية من وجه طبيعية من وجه ومن المحققين على انها حركة تسخيرية
نظرا الى هذا واما الامر في التنفس فهو اقرب من ان يكون صدوره عن الارادة فلهذا
يمكن للانسان ان يتقدم بنفسه تارة ويوخر اخرى ثم انه لو صح ان يكون الشي مطلوبا
ومتروكا لشي واحد مقرون بالارادة وان لم يكن لها كثير مدخل فيه لم يثبت ان يكون
حركة الفلك ارادية على ان يكون الارادة مناطة لذلك الصدور وقد تقدم ما يغني
بتفصيل هذا المرام قال الشارح وانما قيد بقوله غير محصورة لان المعنى الذي يطلق
على الكثيرين ربما يكون جزئيا قال المحاكم وفيه نظر لانه لو كفى هذا الحمل لجاز ان يكون الشي
محمولا على كثيرين غير محصورين ولا يكون كليا كما اذا قلت كل واحد من الناس ويريد بالناس
افراد الانسان الغير المتناهية فانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئي والغلط
انما نشأ من لفظ الحمل فان مراد الشيخ بحمل المعنى على كثيرين صدقه على سبيل المواطاة بهو هو
والحمل في المثال المضروب ليس الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى فان كل واحد من هولاء الناس
لا يصدق على شي اصلا بل ربما يطلق ويراد به كل واحد من هولاء المحصورين وفرق بين
اطلاق اللفظ وارادة المعنى والصدق وقيل المثال هولاء الناس فانه جزئي مع انه محمول
على كثيرين محصورين ونقول اولا لا نم يكون قوله كل واحد مستدركا لا دخل له في التمثيل
وثانيا ان اريد بحمل هولاء الناس على كثيرين محصورين انه صادق عليهم فهو ممنوع لان

المحمول لا يكون جزئيا وان كان معناه اطلاق اللفظ عليه فهو مستقيم لكنه خارج
عن التمثيل لانه يريد ان مثل عمرو يصدق على كثير محصور وايضا لا شك ان مراد الشيخ
ما كثير من الحمل على واحد واحد منهم وهؤلاء الناس وان فرضنا انه محمول على العدد
المحصور لكن ليس محمول على واحد واحد منهم واحترازا لقيد انما يظهر لو كان هناك
معنى محمل على واحد واحد من محصور ولا يكون كليا لكن هذا ممتنع والحق على غلط
سديد له قلب الى القول السمع وهو تنبيه ان ليس هذا التقييد للاحتراز بل للتنبيه
على ان الكلية ليست بالنسبة الى الافراد الموجودة في الاعيان التي تجوز انحصارها
في عدد بل الافراد الموهومة التي لا حصر لها والحاصل ان ما قاله الشارح المحقق لان
المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة
الى عدد كثير من الناس المعينين لا يكون له حاصل كما يظهر مما ذكره الشيخ في الشفاء
في فصل في شأن معنى ما يقال على موضوع قد تبين لك ان كل معنى عام يقال على اكثر من
واحد كيف قيل فهو كلي والمعنى الخاص جزئي وما ذكره في فصل الجوهر الاول والثاني و
الثالث بهذه العبارة لم نعني بالكلي ما هو مقول على كثيرين وبالجزئي ما ليس مقولا على
كثيرين بل هو واحد بالعدد كزيد وعمرو وكذا ما قاله في فصل في بيان معنى ما يقال على
موضوع ولا يقال او يوجد في موضوع ولا يوجد بهذه العبارة ان كل ما هو محمول على
موضوع بالحقيقة فهو كلي بل نقول ان الشارح المحقق نفسه ذكر في عدة مواضع من
هذا الكتاب ما ينافيه منها ما ذكره فيما اورده على الشارح الفاضل بقوله لان الجزئي من

حيث هو جزئي لا يحمل على اخر الا في اللفظ ومنها ما ذكره في شأن شرح قول الشيخ والجزئي
هو الذي نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد فاذا كان
الجزئي كذلك وجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع من
وقوع الشركة فيه فان امتنع بسبب من خارج والشركة عامة غير مقيد ومنها ما ذكره
في شرح ما وقع عن الشيخ بقوله قد يكون من المحمولات محمولات ذاتية وعرضية لازمة لهذه
العبارة كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي حقيقي لا يحمل على
غيره فاذا تقرر هذا فنقول انه يجوز ان يحمل ما وقع عن الشيخ بقوله غير محصور على معنى
بان يكون خبرا له وقوله فهو عقلي خبر اخر فيصير قضية اخرى مترتبة على هذا والمراد بغير محصور
انه ليس مما يستحيل ان يتوهم الا له وحده وهذا اي المحصور وهو مؤدى قوله يستحيل
ان يتوهم الا له شأن الجزئي المحسوس وحاله وخاصته فيجب ان يكون الكلي مقابلا له وقول
الشيخ في هذا الكتاب فاذا كان الجزئي كذلك وجب ان يكون الكلي ما يقابله يؤيد ما اسدا لنا
وكذلك ما وقع عنه في خامس الهيات الشفاء في بحث الجزئي والكلي بقوله واما الجزئي المفرد
فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقال معناه على كثير كذات زيد هذا المشار اليه فانه يستحيل
ان يتوهم الا له وحده وكذا ما وقع عنه بقوله في اوايل منطق الشفاء في بحث الكلي والجزئي
بقوله واما ان يكون معناه بحسب يمتنع في الذهن ايقاع الشركة في المقصود كقولنا
زيد فان لفظه زيد وان كان قد يشترك فيها فانما يشترك من حيث المسموع واما معناه
الواحد فيستحيل ان يجعل واحد منه مشتركا فيه فان الواحد من معانيه فهو ذات المشار اليه

وذات المشار اليه يمتنع في الذهن ان يحمل كثيرة اللهم الا ان الايراد يرد البتة ذا تزيل صفاته
المشتركة وايضا ان ما نقلنا عنه بقوله في اوايل النمط الذي يلي هذا النمط يؤيد ايضا حيث
قال في اثبات وجود الكلي ووجود امر غير محسوس فان كل محسوس وكل متخيل فانه يختص لا محالة
بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملايما لما ليس تلك الحال فلم يكن مقولا على
كثيرين فان كل محسوس الخ وذلك حيث انه رتب قوله فلم يكن الخ على قوله كل محسوس الخ
ورتب قوله فلم يكن مقولا على كثيرين على قوله واذا كان كذلك لم يكن ملايما لما ليس تلك الحال
وهذا هو مفاد المحسوس كما عرفت ويؤيد التوجيه الذي تصدينا في توجيه كلام الشيخ
وكل معنى عام او قول الشيخ عقيب ما نقلنا عنه بقوله فاذن الانسان من حيث هو واحد
الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول
صرف وكذلك الحال في كل كلي ايضا يلايم هذا المقام والتوجيه والحاصل ان كل كلي يصدق
على كثيرين ليس محسوسا الذي هو مودى المحسوسية والجزئية وشائبة ولازمه وخاصته فهو
عقلي وكلي يؤيده تدبر فيه ويمكن ان يقال ان المحسوس بمعنى المسموع ومالكون من هذا القبيل
والله يحق الحق ويهدي السبيل **قال** الشارح فنقول الحركة لا يمكن ان يعنى بها الذاهبة
الحركة المطلقة لا تكون مطلوبة لعدم وجودها في الاعيان بوجودها الامتيازي بل المطلوب
هي الحركة المعينة الموجودة في الخارج **قال** الشارح والزمان بمعنى الحركة كما اعترف
به حيث قال بسبب تخصيص الخلا والوقت تم الكلام في الطبيعيات **قال** المحاكم لان الفلسفة
الالهية هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود الخ يشير بذلك الى ان موضوعها

هذه الموجودات لكن باعتبار الوجود كما ان موضوع المنطق هو المعلومات التصورية
والتصديقية من حيث الايصال ثم ان ما ذكره من تقييد الموجودات بالمجردة اشارة
الى موضوع الحكمة الالهية بمعناها الاخص والاقرب الظاهر ان موضوع الحكمة الالهية
بمعناها الاعم جميع الموجودات فلذا قال المحاكم عقيب ذلك حيث قال بل عن احوال
جميع الموجودات من حيث الوجود الخ وترك توصيفها بالمجردة فلهذا يكون من مسائل
هذا العلم بعض الموجود هيولى مع انها غير مجردة وكذلك البحث عن الجسم وغيره ثم الحق
الحقيق بالتصديق ان موضوع هذا العلم هو الموجود المطلق لا الموجودات من حيث
الوجود كما يظهر من كلام الشيخ في الشفاء سيما في الالهيات حيث قال فيجب اذا ان يكون
الموضوع الاول هو الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود
من غير شرط وبعض هذه الامور هي له كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج
الموجود في ان ينقسم اليها انقسام قبلها حاجة الجوهر الى انقسامات حتى يلزم الانقسام الى
الى الانسان وبعض هذه له كالعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير والقوة والفعل
والكلي والجزئي والممكن والواجب فانه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض و
الاستعداد لها الى ان يخص طبيعيا او تعليميا او خلقيا او غير ذلك وههنا سوال
دقيق تصدى له الشيخ مع الجواب عنه بقوله ولقائل ان يقول انه اذا جعل الموجود هو
الموضوع لهذا العلم لم يجز ان يكون اثبات مبادي الموجودات فيه لان البحث في
كل علم هو عن لواحق موضوعه لا عن مبادئه فالجواب عن هذا ان النظر في المبادي ايضا ولا

يمتنع فيه بل امرا بالقياس الى طبيعة الموجود امر عارض لها ومن اللواحق الخاصة بها
لانه شي اعم من الوجود فيلحق غيره لحوقا اوليا ولا ايضا يحتاج الى ان يصير طبيعيا او تعليميا
او اشياء اخرى حتى يعرض هو له قال الشارح الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل
على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك قال المحاكم ان المراد بالوجود
ههنا هو الوجود المطلق ومن علل الوجودات الخاصة فان الوجود المطلق مقول بالتشكيك
على الوجودات والمقول بالتشكيك على اشياء لا يكون ذاتيا لها لامتناع التفاوت في
نفس الماهية واجزائها بل عارضا لها فيكون الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة
فيكون مفتقرا اليها معلولا لها فهذا قال في الوجود وعلله وانما حمله على ذلك لوجهين اما
اولا فلعصية اللفظ واما ثانيا فلان هذا النمط بحث عن الوجود هل يساوق الاجناس اولا
وانه ينقسم الى الواجب والممكن وهو بحث عن الوجود المطلق فيكون هذا النمط في الوجود
المطلق والوجودات الخاصة التي هي علله انتهى ولا يخفى على اولى النهى ان ما ذكره الشارح
المحقق وكذلك المحاكم المدقق في توجيه ما وقع عن الشيخ ههنا ينافي ما قاله الشيخ في الهيات
كتاب الشفاء ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه بل الموجود كله لا مبدأ
له انما المبدأ للموجود المعلول فالمبدأ هو المبدأ لبعض الموجود فلا يكون هذا العلم يبحث
عن مبادي بعض ما فيه وكذلك ينافي ما قاله ايضا في الالهيات ويلزم هذا العلم ان ينقسم
ضرورة الى اجزاء فمنها ما يبحث عن الاسباب القصوى فانها الاسباب لكل موجود معلول
من جهة وجوده وكذا ما وقع عنه عقيب هذا بقوله فيكون اذن مسائل هذا العلم

لانه لو كان مبدأ للموجود كله لكان مبدأ لنفسه ... الامر

بعضها في اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول انتهى ومن الظاهر عدم ههنا
جواز توجيهه بوجه يوافق ما ذكره على ما نقلنا ولو قطعنا النظر عن ذلك كله فمعلوم
ان من الظاهر جواز توجيه ما وقع عن الشيخ ههنا وفي الشفاء ايضا بقوله ان ههنا
علما باحثا عن امر الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته ومباديه انتهى وهو بوجه
لا يرد عليه وجوه من الايراد كما سألو عليك منه ذكرا وتطهر ذلك بعد تمهيد ان المبادي
يطلق تارة على المبادي الفاعلة وتارة على حدود موضوع الصناعة واجزائه وجزئياته
واعراضه الذاتية وهي مبادية التصورية والقضايا التي تكون مبادي مسائل
العلوم التي تتألف منها وتارة على الاسباب الاربعة ومن الظاهر انتفاء الاول عن الوجود
المطلق وكذلك الاخير على ما لا يخفى على الناقد البصير وقد نص الشيخ على نفي الاول عنه في
الهيات كتاب النجاة بقوله ان كل واحد من علوم الطبيعيات وعلوم الرياضيات
فانما يفحص عن حال بعض الموجودات وكذلك سائر العلوم الجزئية وليس لشي منها النظر
في احوال الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته ومباديه فظاهر ان ههنا علما باحثا
عن امر الموجود المطلق ولواحقه التي له بذاته ومباديه ولان الاله تعالى على ما
اتفقت عليه الاراء ليس مبدأ للموجود معلول دون موجود معلول بل هو مبدأ
للموجود المعلول على الاطلاق فلا محالة ان العلم الالهي هو هذا العلم هذا كلامه وهو
صريح في انتفاء المبدأ الفاعلي عن الموجود المطلق وقس عليه انتفاء سائر العلل من
المادي والصوري والغائي واليه الاشارة بما وقع عن الشيخ في الهيات الشفاء بقوله

التبين ان صدق الوجود المطلق على ذاته
تعالى بذاته بدون حيثية مطلقا تقييدية
كانت او تعليلية فلا يحتاج حينئذ الى علة
اصلا بل نسبته اليه تعالى كنسبة مبادي الذاتيات
اليها كنسبة الانسانية والحيوانية والجوهرية
والجسمية الى الانسان والحيوان والجوهر
والجسم فظهر ان الوجود المطلق لا مبدأ له بل
انما المبدأ للوجود المعلول كما لا يخفى صح

لان البحث في كل علم عن لواحق موضوعه لا عن مباديه وهذا الابنا في اثباتها في الوجودات
المعلوله التي هي من افراد الوجود المطلق فهو اثباتها له ايضا باعتبار وجوده في ضمنها
كالجاد اثبات سائر المبادي الحديه والتصديقيه له بما قررناه ولعل هذا هو النمط
الاوسط ومن البين ان لواحق الموجود المطلق هو انقسامه الى الواجب والممكن و
كونه امرا عرضيا الكلي وغير ذلك واما مباديه فهو ما اشتمل مباديا التصوريه ومباديه
اجزائه وجزئياته وكذلك مباديا التصديقيه فلذا قال له الوجود وعلله واما كون
المراد من العلل هو الوجودات الخاصه ففيه ما قيل ان المذكور في هذا النمط ليس هو
كون الموجودات عللا بالقياس الى الوجود المطلق المقول بالتشكيك انتهى ولكن ما
قال صاحب هذا القيل ثم لابد من حمل الوجود في هذا الموضع على الموجود لان المقول
بالتشكيك ليس هو الوجود بالقياس الى الوجودات الخاصه مثلا ليس وجود العل
اقدم في كونه موجودا بالنسبه الى المعلول فالمقول بالتشكيك هو الموجود بالقياس
الى المهيات لا الوجود بالقياس الى الوجودات الخاصه وايضا قد تقرر في موضعه
ان الامور العامه هي المشتقات المحمولات على المهيات بهو هو لا المبادي التي لا تحمل عليها
لكن بعض كلماتهم مشعر بكون المبادي ايضا من الامور العامه مثل قولهم الوجود زائد
في الممكن انتهى يرد عليه ما ذكرنا الشارح المحقق في هذا النمط في اشاره لتمهيد بعض مقدمات
التوحيد بهذه العباره فظهر لك حقيقة الحال بما اوردناه والباعث الذي منهم من كلام
فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفه بالهويات

او مباديه والعلل الاربع باعتبار كونه في ضمن
الوجودات الخاصه المعلوله في الجملة باعتبار
افراده المادية من الجسمانيات كما يرشد
اليه البحث في هذا النمط من العلل الاربع
فلعل الاساتاذ يعني في هذا النمط وبين الحكماء في
مصنفاتهم فليتدبر وبما ذكرناه الشارح
الفاضل ان الضمير في علله يعود الى الوجود
الخاص المعلول الذي هو حصة من الوجود
المطلق فكون له العلل الاربع واما كون المراد
من المبادي ههنا هو المبادي التصوريه
والتصديقيه فلا باس بما ذكر في هذا النمط
لانه لا يقصد له وان صحت في انفسها م

فكر ان له المبادي والعلل في الجملة م

التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على مهيات الممكنات بل على وجودات تلك المهيات
اعني انه انما يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم وذلك كالان بين طرفي التضاد
الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل تقع
على كل جمله منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة او السواد بالتشكيك و
يكون ذلك المعنى لتلك الجمله غير مقوم انتهى وهو يدل على المدعى ثم انه لم يرد ما اورده
المحاكم على ذلك المسلك الذي سلكه الشارح المحقق بقوله من وجوه منها ان الايم ان
الوجود المطلق اذا كان عارضا يكون مفتقرا الى الوجودات وانما يلزم ذلك لو كان
عروض الوجود للوجودات عروضا اوليا اي عروض العرض للجوهر وليس كذلك بل عروض
العرض العام للمهيات ولا يقتضي ذلك الافتقار ولا المعلوليه فان العرض العام
يتحد مع المهيه في الوجود فكيف يكون مفتقرا اليها وايضا انما يلزم ان يكون الوجود
المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع ووجه عدم وروده ظاهر على
ما وجهناه به ثم انا لو قطعنا النظر عن ذلك كله فنقول يمكن الجواب عن هذه الوجوه التي
اوردها على تفسيره بان يقال اما ايراده الاول فهو مردود بانه لو اراد من الافتقار في
قوله فيكون مفتقرا افتقار الصدور بانه من الظاهر نفيه وان اراد منه افتقار الكلي
المنتزع الى ما ينتزع عنه فمن البين ثبوته ولا يخفى جواز ان يكون مراد الشارح المحقق ان
الوجود المطلق لما كان عارضا بالقياس الى الموجودات الخاصه ومن المتصرح في
مظانه ان كل ما هو عارض لشئ فمعروضه له وحامله عليه مفتقر الى علة ولهذا افسروا

الذاتي فيما لا معلل والعرضي ما يعلل فالوجود المطلق العارض للوجودات الخاصة يفتقر في عروضه
لها الى علة واما ان تلك العلة هي الوجودات الخاصة او غيرها فليس منه اثر في كلام
الشارح فلذا قال بعد ذكر الوجودات الخاصة فاذن هو معلول مستند الى علة ولم يقل
بل هو معلول مستند اليها فمعنى ما وقع عن الشيخ في النمط الرابع هذا من في ذكر الوجود المطلق
انه لا يساوق المحسوس وينقسم الى الواجب والممكن وعلله لان كل علة فانما هي علة لثبوت
الموجود المطلق وعروضه للمهيات الموجودة وبالجملة ان الوجودات الخاصة لو كانت
علة لكان الانسب ان يقول فاذن هو معلول مستند اليها بدلا عن قوله علة ويؤيد هذا
ما وقع عن الشيخ فيما بعد البحث عن العلل الاربع على ان الوجود لما كان غير ذاتي للوجودات
الخاصة يحتاج في ثبوته لها الى علة بل كل ما يقال على الكثير كذلك قال المعلم الثاني في فصوصه
كل مهية مقولة على كثيرين فليس قولها على كثيرين لماهيتها والا لكانت مهيتها مقتضية
لمفرد فذلك اي حملها على كثيرين واتحادها معها من غيرها فوجودها معلوله وذكر
بعض شارحي هذا الكتاب في تفسير هذه العبارة بقوله اي حملها على كثيرين واتحادها معها
من غيرها ضرورة فوجودها اي وجود المهية للافراد وكونها اياها معلول لغير الذات
لانه لما لم يكن ان يكون من الذات تعين ان يكون من غيرها ثم ان ذلك لا ينافي ما وقع
عنه من ان الوجود المطلق لا مبدء له كما نبهنا عليه ثم ان ما اضرب عنه الحاكم بقوله
بل عروض العام للمهيات لا يندفع به افتقار القيام اليها قوله فان العرض العام يحد مع
المهية في الوجود قلنا ان اتحاده معها انما هو بالعرض كما اعترف به لا بالذات والا لكن

عرضا عاما لها وكون الذهن ظرفا للعروض لمه في الواقع لا ينافي افتقاره اليها ذلك
الافتقار واما دعوى انه لو كان وجودها في الخارج لجاز ذلك الافتقار على فرض صحته
يرجع الى ما اورده ثانيا بقوله وايضا انما يلزم الخ مع ان الامكان بمعنى البرهان على
الحاجة الى العلة سواء كان في الذهن او في الخارج ولا يلزم من افتقاره اليها في الذهن عدم انفكاكه
تصورا عنها الا ان يكون من لوازمها البينة بالمعنى الاخص ومن هيهنا ظهر حال ما اورده
ثالثا بقوله ونقول ايضا مطلق الوجود لو كان معلولا للوجودات الخاصة اما ان يكون
معلولا لها في الخارج فيلزم ان يكون في الخارج وجود خاص ووجود مطلق فيكون كل شيء
موجودا بوجودين وانه محال واما ان يكون معلولا لها في العقل فلا يمكن تصور الوجود بدون
تصور احد الوجودات الخاصة وليس كذلك ثم نعود الى الراس فنقول ان ما ذكره المحاكم
بقوله فان العرض العام متحد مع المهية في الوجود فكيف تفتقر اليها الخ قيل اقول العرض
وان كان متحدا مع الشيء في الوجود لكن متاخر عنه باعتبار ان تعلق ذلك الوجود بالمعروض
مقدم على تعلقه بالعارض وقد صرح بذلك الشيخ في منطق الشفا وقد ذكر ايضا ان الطبيعة
لا بشرط شيء متقدم على الطبيعة بشرط شيء بتقدم البسيط على المركب مع تصريحه في مواضع
باتحادهما بحسب الوجود فظهر ان الاتحاد في الوجود لا ينافي تقدم احدهما على الاخر كيف
وقد يتقدم المعروض على عارضه في الزمان ايضا كما يشاهد ان زيدا مثلا موجود ولم يكن
ابيض مثلا ثم صار ابيض مع ان الابيض متحد معه في الخارج وليس يرك عن ذلك المقام يقول
فعليها الذات متقدم على وجوده ويمتنع عوارضه على ما صرح به بعض المحققين ولعله

هو المراد بالعلية والمعلولية ولو جعلت العلية باعتبار الاتصاف والحمل على ما اشرنا
اليه فالاندفاع في غاية الظهور انتهى وهذا كما ترى انه ماخوذ من كلام السيد السند مع انه
يرد عليه انه لو كان للوجود ذات موجوده ولم يكن امرا انتزاعيا لكان لهذا القول وجه
اذ ح يكون ذات الوجود واحدا ونسبة الى الكل والجزء او العارض والمعروض مختلفا واما
على ما هو المحقق من ان الوجود نفس الموجودية التي ينتزعها العقل من المهيات وليس
له ذات عينيه فلا معنى لاختلافها فيه كما لا يخفى كيف والوجود لا فرد له سوى الحصص المتعينة
بالاضافة على ما اعترف به الحاكم او بالوصف كالوجود الذي لا سبب له كما صرح به بهمنيار
وغيره ولما كان وجود احدهما متقدما ووجود الاخر متاخرا فقد تخصص الوجود بالوصفين
فما معنى اتحادهما ثم ان كان الاختلاف بالتقدم والتاخر غير مناف للاتحاد في الوجود
كما زعمه فقد صح حمل المادة والقوم صرحوا بالفرق بين الجنس والمادة بان الجنس محمول
والمادة غير محمول بناء على كونها جزءا له ومتقدما عليه وعلى ما زعمه لا يصح هذا الكلام
واما ما ذكره بقوله فنقول قبلية الذات متقدم على وجوده ففيه انه لو كان مراده
به ما ذهب اليه السيد السند من ان الوجود اى موجودية الماهيات متقدما
على قبلية المهيات يرد عليه انا لا نم تقدم الوجود على قبلية الماهيات بل الوجود
نفس قبلية الماهيات كيف ولو كان الوجود متقدما على كون الانسان انسانا
مثلا لكان الانسان منفكا عن نفسه في مرتبة من المراتب ضرورة انه على هذا التقدير
يكون مرتبة وجوده سابقا على مرتبة اتحاده بنفسه وبوجه اخر تقدم الوجود لا يتصور

باعتبار وجوده في نفسه لانه على هذا التقدير كان عرضا وصفة موجودة حقيقة
وهذا فرع لزوم الدور او التسلسل ولا باعتبار ثبوته للماهيات والا لصح القول بانه وجد
الانسان فصار انسانا وهذا يقتضي ان يكون انسانا وان لا يكون انسانا وهل هذا الا تناقض
وبالجملة ان الانسان ما لم يوجد وكان في حيز العدم لم يكن انسانا بعد ضرورة ان المعدوم
المطلق لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره بوجه من الوجوه ثم نقول ان ما قال الحاكم
وايضا انما يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا الخ قيل اقول قد عرفت
انه مبني على انهم اصطلحوا في اطلاق المعلول على الموجود الخارجي ولا يخفى على الناظر في
كلامهم انه وان كان كذلك لكنهم كثيرا ما يطلقون المعلولية باعتبار الوجود العقلي
ايضا ويرد على قوله فيكون كل شيء موجودا بوجودين ان موجوديته انما هو بالوجود
الخاص لا بالوجود المطلق كما قال الوافي وجوديته انه موجود بالوجود الخاص الذي عينه
لا بالمطلق مع تحققه فيه وكذا على قوله فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور
احد الوجودات الخاصة انه انما يلزم ذلك لو كانت العلية والمعلولية باعتبار الوجود
الذهني بصورته لان التصور هو الوجود الذهني للشيء بصورته ولهذا فسروا التصور
بحصول صورة الشيء في العقل لا بحصول نفس الشيء فيه واما اذا كانت العلية باعتبار
الوجود بنفسه في العقل وذلك بان يتصف العقل به فلا ينفك حصول الوجود المطلق
بنفسه في الذهن عن حصول فرده وهو الفرد الذي كان الذهن موجودا به ومبنى هذين
الاخيرين على ان ما ذكره بقوله ويقول ايضا معارضة واستدلال على ما هو الظاهر

ثم المراد بمطلق الوجود في توجيه الامام هو الوجود في الجملة لا جميع الوجودات لعدم
ملائمة قوله فان لفظ الوجود مهمله معه ولا الوجود المطلق الكلي وهو ظاهر ويمكن
رجع الضمير الى الوجود المراد منه الوجود في الجملة الا ان مصداقه انما هو وجود الممكن
ولا حاجة الى ارتكاب هذا التعسف في توجيه كلام الشيخ انتهى وهذا كما ترى انه قد غفل
عما يرد على ما ذكره المحاكم بقوله ان موجوديته انما هو بالوجود الخاص الخ مع انه نقله
عنه وجه الايراد ان نسبة الوجود الى المهيه ليس كساير الاعراض فان تلك الاعراض تصير
موجودة بتلك النسبة بل هي عين وجودها والمهيه تصير بنسبة الوجود اليها موجودة
بل هي عين وجودها فلا جرم لا تتاخر عن وجود المهيه وبالجملة ان وجود الشيء نفس
موجوديته وظاهر عبارة المحاكم انه غيرها حيث قال بالوجود الخاص ولم يقل انها
الوجود الخاص قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في
موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود
حتى تكون موجودة واستغنا الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال
ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون
للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره من
الاعراض وجوده في موضوعه هو وجود ذلك وقال فيها ايضا فالموجود الذي
للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض
والجسم هذا بعد ان قال اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود

بلغ

بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الموجود هو الموجودية ومن الظاهر
ان نسبة الوجود الى المهيه ليست كساير الاعراض فان تلك الاعراض تصير موجودة
بتلك النسبة بل هي عين وجودها المهيه تصير بنسبة الوجود اليها موجودة
ثم ان ما ذكره بقوله وكذا على قوله فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد
الوجودات الخاصة فيه انه يمكن ان يقال في توجيه كلام المحاكم ان مراده بنشو الخارج
ما يكون العليه باعتبار الوجود بنفسه العقل واطلاق الخارج عليه شايع ذايع
والمراد من كونه هو الخارج كونه خارجا عن التعمل والاختراع وايضا قد يكون للشيء وجودان
كلاهما ذهني لكن احدهما لا يكون منشا للاثار والاخر يكون منشا لها والخارجية ترتب الاثار
كيف والوجود الخارجي ليس بموجود في الخارج حقيقة واذا كان الوجود المطلق
معلولا للوجودات الخاصه في الخارج بهذا المعنى فلزم ان يكون في الخارج وجود
بهذا المعنى وجود خاص ووجود مطلق فيلزم موجودية الاشيا بوجودين كما عرف
من دون ان يتوقف هذا الكلام على ان يكون المراد بالخارج ما يقابل الذهن مطلقا
كيف والاشيا موجودة باحد الوجودين اما الخاص واما المطلق ولا يكون مطلق الوجود
سوا كان خاصا او مطلقا موجودا في الخارج حقيقة وفيما ذكره بقوله ثم المراد بمطلق
الوجود الخ ايراد لان ما ذكره الشارح الفاضل يابى عنه حيث وقع عنه في ترجمه بقوله
لقائل ان يعترض على هذا العنوان فيقول لو كان للوجود من حيث هو وجود علة لكان
واجب الوجود من حيث هو وجود له علة بل يحتمل ان يكون امتنان الحاجة الى العلة لكونه وجودا

فقط بل الكون موجودا مع قيد اخر ولفظ الوجود لفظه مهمله فلا يقتضي الكلية فاندفع
السؤال وهذا كما ترى يظهر منه صحة ما ذكره المحاكم في توجيه كلامه ثم لا يخفى انه يرد عليه
اعظم من هذا كله انه قد حكم بان الوجود الواقع عن الشيخ ههنا الوجود المطلق وهو مشترك
بين الوجودات بمعنى ذكر في بحث عينيه الوجود للواجب وانكر كليه الوجود وتعدده
ثم قال ان المتعدد هو الموجود لا الواجب وان الواجب ليس له ماهية كلية بل هو الجزئي
الحقيقي وهو الوجود المحض القيوم بذاته وقد ظن ان هذا تحقيق كلام الشيخ في الهيات
الشفاء ولا يخفى على اولي النهى ان ذلك ليس الا من محض الغلط ويظهر ذلك من
عدة مواضع من هذا الكتاب منها ما قاله الشيخ في المقالة الثانية من الفن الثاني من الجملة
الاولى في فصل في حال مناسبة الاجناس وفصولها بهذه العبارة من امتنع ان يعقل ان
للموجود معنى واحدا في هذه العشرة فقد فارق الفطرة وخصوصا اذا قال ان الدليل
على الخلاف في هذه العشرة في معنى الوجود ان الجوهر موجود بذاته والعرض موجود بغيره
وان الجوهر موجود لا يحتاج في وجوده الى وجود اخر والعرض موجود يحتاج في
وجوده الى ذلك فقد اشترك هذان الشيئان في شيء واحد وهو لفظ الوجود ثم فرق
بعد ذلك بانه بذاته او بغيره وانه محتاج او غير محتاج فهذا الوجود المستعمل ان كان
يدل على معنى يجمع فيه الجوهر والعرض ثم يفترقان من بعد فقد حصل معنى جامع وان لم يدل
على معنى جامع فكيف فارق احدهما الاخر بل لكل واحد منهما معنى غير معنى الاخر واحدهما
بذاته والاخر بغيره بانه يستحيل ان يكون الشيء الواحد له معنيان احدهما بذاته والاخر بغيره

ولا يكون

ولا يكون ذلك فرقا بينه وبين ذاته الا ان يقال انه من حيث له هذا المعنى الذي بذاته
غيره من حيث له المعنى الاخر ثم قال بل الجوهر ان الاشياء تشترك في الثبوت والوجود
بمفهوم محصل عند الذهن وهذا بين بنفسه لا يمكن ان يكون له بيان ومن ينكره فهو
يغلط نفسه بازاء الفكرة عن الغرض لغيره ومنها ما ذكره في الهيات الشفاء في فصل
في ان الكيفيات اعراض ونتكلم الان في الكيفيات اما الكيفيات الجسمانية فلا
يقع الشك في وجودها وقد تكلمنا ايضا في وجودها في مواضع اخرى ونقضنا امثال
من يمارى في ذلك لكنه انما يقع ومنها ما قال في هذا الفن ايضا ولا يجوز ان يكون العلل
القابلة المتوسط بين الاول وبينها دون نهاية المرتبة فلا يكون عقولا بسيطة ومفارقة
فان العلل المعطية للوجود اكمل وجودا واما القابلة للوجود فقد يكون اخس وجودا
ومنها ما ذكره في طبيعيات الشفاء في فصل في نسبة الحركة الى المقولات وقال بعضهم ان
لفظ الحركة على الاصناف التي تحتها بالاشتراك وقال بعضهم ان لفظ الحركة لفظ مشكك
مثل لفظ الوجود يتناول الاشياء كثيرة لا بالاشتراك بحث بل بالتشكيك وقد تصدينا
لتحقيق المقام في شرحنا على الهيات الشفاء قال الشارح كعكس نقيضها ولما كان رد ذلك
ولم يكن عكس نقيض حيث ان عكس نقيض تلك القضيه لا يكون منه الجوهر لا يكون مطلقا
فلما مثل بذلك لم يكن عكس النقيض بالحقيقة بل شبيها به قال الشارح المراد ههنا
هو المعنى الاول الخ وذلك حيث قال كل موجود اذا احدثت متشخصا ترعيته يكون غير
محسوسة ولا موهومة واذا كان الامر في هذه الامور والحقائق كذلك فاظنك فيما

هو علة جميع الحقايق ومبدؤها فيكون نحو اولى بهذا التجرد قال الشارح فقول الشيخ
قد يكون معلولا الخ انما ارتكب هذا التعسف حيث ذهب الامام الى ان السطح مادة المثلث
اذ المثلث بالقوة ولا اضلاع الثلثة صورة لها اذ بها المثلث بالفعل وشيئا بعضها تفصيل المقام
الحاكم وفيه نظر لان ان اريد بقوله اختص بوضع انه استلزم ذلك الوضع الخ قيل الوالا
نخفي على انه احد كل صفة ثابتة لفرد مهية فهي ثابتة لتلك المهية في ضمن هذا الفرد ضرورة
اتحاد ذلك الفرد مع ماهيتهما في الوجود العيني على راى المحققين كالشيخ ومن حذو
حذوه ممن ذهب الى وجود الطبايع في الاعيان فكل ما ثبت له وعدم معه في الوجود
فثبت للمهية وعدم معها ايضا ومن المعلوم ان الاحساس ثابت للفرد والمحسوس محمود
عليه فلا بد من ثبوت الاحساس وحمل المحسوس على المهية لا بشرط شيء فالشيخ لم ينكر
كون الطبيعة محسوسة في ضمن الفرد بل انما نفى كونها محسوسة بالاستقلال وح نقول
لا نخفي على المنصف ان كل محسوس بالاستقلال والاصالة فله هوية وهذيه يحصل فيها
الاعراض المعينة سواء كانت موضعا او وضعا او غير ذلك وذلك لان المتاصل في المحسوسية
هو الذات مثلا ويحصل فهذيته امر اخر معين يمتاز عن محسوس اخر سوى سمى تشخصا
او متشخصا او غير ذلك فلا شك الح ما دخل فيه ذلك الامر المعين الجزئي لا يصدق على
شيء اخر لم يتحقق فيه ذلك الامر لا في الخارج ولا في الذهن ايضا اذ الموجود في الذهن لا ينفك
عنه ذلك الامر وان لم يكن الموجود ذلك الشخص وعلى هذا جميع ما اورده صاحب
المحاكمات اما الاول فلان المختار الشق الاول وهو الظاهر من عبارة الشيخ حيث قال

محاله الخ والمنع ساقط على ما قررنا واما الثاني فمختار الشق الاول فيه ايضا ويسقط
المنع عنه كما ذكرنا واما الثالث فلانا نختار ان الطبيعة الكلية نفس الشخص في الخارج
بمعنى انهما موجودان فيه بوجود واحد لكن ذلك لا يستلزم انها محسوسة بالاصالة
والاستقلال واما الرابع فهو المشار اليه بقوله وقوله انه من حيث هو كذا موجود
في الخارج والا لا يكون هذه الاشخاص اناسا فيه منع الخ فلان معنى الحمل الخارجي هو الاتحاد
بين الموضوع والمحمول بحسب الخارج فاذا صدق ان هذه الاشخاص اناس في الخارج فلا
بد من تحقق الانسان في الخارج ايضا نعم في القضايا الذهنية لا يلزم تحقق المحمول الا في
الذهن وكذا الموضوع انتهى ولا نخفي ان ما ذكره مستنبط عما ذكره المحقق الدواني في حاشية
التجريد بقوله على انا لا نم ان المتعجب لا يصدق على الضاحك اعني الضاحك لا بشرط شيء
فان اتصاف الافراد مستلزم لاتصاف مهية لا بشرط شيء بل اتصافها عين اتصافها نعم
لا يصدق على المفهوم المقيد بالاطلاق وغيره من الامور الذهنية انتهى وبالجملة ان
الطبيعة الكلية موجودة بوجود امتيازي وبوجود خلطي فعلى الاول لا يتصف بعض
افرادها بخلاف الثاني فلهذا يصح كونه محسوسا لكون افراده محسوسة وكذلك يصح الحكم
بانه متشخص بتشخص افراده وبانه جزئي بجزئية افراده بحسب وجود الخلطي الاتحادي ومن
ههنا لا يرد عليه ان هذا ليس على الاطلاق وعلى جميع الوجوه والاعتبارات كيف و
يمكن ان يثبت للفرد الذي هو جزئي حقيقي بعض المحمولات والصفات نظرا الى بعض
الاعتبارات بحيث لا يمكن اثباته حقيقة للمهية لا بشرط شيء مثل ان هذا الفرد بالنظر الى

بعض الاعتبارات جزئی حقیقی اخص من اللابشرط وغیره ولا یکون کلیا تصدق علی
کثیر بینا صلا ومثل هذه الصفات التی تصدق علی الفرد لا تصدق علی اللابشرط
هذا ووجه عدم وروده علیه انه اشتبه علیه امر الوجود الکلی الطبیعی بحسب
الوجود الاتحادی الخلطی بوجوده الامتیازی وما ذکره من عدم اتصاف اللا
بشرط بالجزئی الحقیقی انما ینطبق علیه بوجوده الامتیازی لا الخلطی والکلام فیه
بحسب هذا الوجود لا مطلقا وهو ظاهر وانه قد نشا ذلک الاشتباه من الخلط ثم
ان صاحب القیل لما قال ان المحسوس بالاستقلال لا یصدق علی الفرد ولا یصدق علی
اللابشرط فیرد علیه منع ما اوردنا حیث ان اللابشرط بحسب وجوده الامتیازی کذلک
لا ینافی اتصافه بحسب وجوده الاتحادی حیث یصدق علیه المحسوس ویثبت له
الاحساس ویکون ما ذکره بقوله واما الرابع وهو المشار الیه الخ یرد علیه ان
صاحب المحاکمات اراد ان فی الحمل الخارجی ایضا لا یلزم وجود المحمول ومبدئه
فی الخارج حقیقة بل المعتبر فیه اعم من ذلک وذلک علی ان یشمل ما یکون منشأ
انتزاعه فی الخارج کما فی قولنا زید اعمی فی الخارج والاتحاد المعتبر فی الحمل مطلق الاتحاد
وذلک لا یستلزم وجود المحمول ومبدئه حقیقة فیه بل اللازم فیه اعم من ذلک و
هذا ایراد لا یندفع بما ذکره صاحب القیل من الفرق بین القضیة الذهنیة والخارجیة
والحاکم لا ینکر کون الحمل فیه خارجیا والاتحاد خارجیا ولکنه ینکر استلزام ذلک
وجود المحمول ومبدئه حقیقة فیه ثم لا یخفی جواز اندفاع ما ذکره الحاکم بوجه اخر

یظهر مما ذکره الشیخ والشارح وهو ان الحکم بوجوده قبل اکتناف العوارض به مطلقا
ولا سیما العوارض الغریبة المادیة التی کانت لها مدخل فی الاحساس وان کانت تلک
القبلیة بالذات کیف وهذه الطبیعة تقدمها علیها تقدم المعروض بالنظر الی ما تعرضه
من الاعراض والموضوع بالقیاس الیها وعلی ما یندرج تحتها من الافراد المحسوسة تقدم
البسیط علی المرکب فی انها بوجودها الامتیازی غیر محسوسة والشارح اشار الیه بقوله
والشیخ نبه علیه بقوله ثم الخ ثم ان مدخول ثم فی عبارة الشارح وذلک فی عبارة الشیخ منبه
اخر یفید دفع ما وقع من المحاکم وذلک بان نقول اذا کانت الطبیعة اللابشرط شیء
متقدمة علی جمیع الاشخاص والمحسوسات بالوجود فاما ان تکون غیر محسوس فیلزم
المطلوب وان کان محسوسا مع انه من الاشخاص المحسوسة کما اشرنا الیه لا الطبیعة
المحسوسة فیقول الطبیعة فی مرتبتها اللابشرط شیء المعتبر فیه الاطلاق والتجرد
وامثال هذه العبارات اذا کان محسوسا فاختص بوضع معین واین معین بطریق
الاستلزام ای یلزم ان یکون هذا الوضع لا ینفک عنه وکلما صدق اللابشرط وتحقق
یلزم تحقق هذا ثم نقول بوجه اخر ان کل محسوس حقیقة مختص بوضع معین بطریق
اللزوم او المقارنة ای کیف وسعید بامثال هذه العوارض فاذا کان کذلک
فکان فرد اللابشرط المطلق لا هو بعینه واذا کان فردا فلا یصدق علی الفرد فی هذا
من لوازم الفرد ومما یمتاز به عن الطبیعة علی جمیع الطرق والمذاهب مما قررنا ظهر اندفاع
ما ذکره المحاکم فی دفع الثانی والثالث ثم لا یخفی ان الاشتراک بالنظر الی الخارج واذا کان الحکم

بالاشتراك في العقل والاشتراك من المحمولات العقلية كالوجود الخارجي وما ذكره
الحاكم على تقدير صحته ففي الاجزاء الخارجية بالمعنى الخاص لانها تسمى مثل الهيولى والصورة
والقول بانها اذا كانت من الاجزاء المحمولة متحدة مع الاشخاص في الوجود فلزم المحسوسية
معقول من اتحاد الوجود لا يلزم المحسوسية ثم ان المراد على ما اعتقده الشيخ كما وجهه
الشارح ليس من الامور النظرية بل من الامور التي ان احتاجت الى بيان تكفي فيه المقدمات
اليقينية والوجدانية فعليك بالتامل الصادق قال الحاكم والجواب ان المراد
بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعة للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك
قيل اقول للمعترض ان يقول لا يمكن ان يكون المراد بالطبيعة المشتركة الموضوعة للاشتراك
في العقل اذ حينئذ تصير الكبرى ممنوعة لانها اذا الطبيعة الموضوعة للاشتراك في العقل
يجوز ان يكون محسوسة في الخارج فلا بد ان يكون المراد منها المعنى الاخر ولا شك في
عدم صحة ولا يذهب عليك ان الاعتراض بهذا التوجيه يرجع الى ما ذكره صاحب المحاكمات
بقوله وايضا ان عنى بقوله لم يكن مشتركا معقولا هي كذا الى اخر ما قال والجواب عنه ما
قررناه وحققناه انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز ان يقال ان الاشتراك وان كان من
العوارض الذهنية يكون من قبيل الوجود الخارجي وبالجملة ان الموصوف بالاشتراك
نظرا الى الاشخاص الذي يحمل ويصدق على كل منها في الخارج وكان اشتراك خارجي
مثل الوجود الخارجي وان كان من العوارض الذهنية ولا قدح فيه ومن هنا لا يجوز
ان يكون محسوسة في الخارج فان قلت لا يمكن ان يكون الموصوف بالاشتراك الخارجي

الذي

الذي كان من العوارض الذهنية موجودا في الخارج بناء على ما يفهم من كلامهم ان
كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا
في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بالبديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية مثلا موجودة في
الخارج لكانت مع قطع النظر عما عرضها في الخارج متعينة في ذاتها ولا تكون قابلة
للاشتراك فلا يصح كون هذا الموصوف موجودا في الخارج ومشتركا بين الافراد قلت
ذلك بوجوده الخلطي الاتحادي متشخص وبالجملة انه موجود في الخارج بعين وجود افراده
وهي ليست من الامور الغريبة التي تجرد عنها في الخارج فصح ان تكون الطبيعة بوجودها
الامتيازي غير متشخصة وبوجودها الاتحادي الخلطي امرا متشخصا بل متشخصات عديدة
واتصاف الواحد النوعي بصفات متضادة غير مستحيل بل واقع ربما يكون متشخص واحد
كالهيولى الشخصية متصفا بصفات متضادة وصور متخالفة نوعية قال الشيخ في
الشفاء في فصل حل شكوك التناقض في بيان عدم تناقض المهملتين في قولنا ان الانسان
لفي خسر ليس الانسان لفي خسر لا تشيرون في ذلك الى انسان بعينه بل اما الى اثنين
مختلفين تعينا كانه خارج عن مفهوم القضية بل مقرون في الذهن الى مفهومها وان
شيئا واحدا بالحد فليس هذا اول ما نعلم في الواحد بالحد بل الا انه لا ان تحمل الاضداد على شيء
واحد بالحد ويوجد فيه كالفردية والزوجية في العدد الذي هو واحد في الحد وذكر في
المقالة الخامسة من الهيات الشفاء بهذه العبارة وفي العقل ايضا صورة الحيوان من
جهة ما يطابق في العقل بحد واحد بعينه اعيانا كثيرة فيكون الصورة الواحدة مضافة

عند العقل الى كثرة وهو هذا الاعتبار كلي وهو معنى واحد في العقل لا يختلف نسبته
الى اي واحد اخذته من الحيوانات واي واحد منها احضرت صورته في الخيال انتزع
العقل مجرد معناه عن العوارض وحصل في العقل هذه الصورة بعينها كانت هذه الصورة
هي ما حصل عن تجريد الحيوانية عن اي خيال شخص ماخوذ عن موجود من خارج او جاري
مجرى الموجود من خارج وان لم يوجد بعينه من خارج بل اخترعه الخيال وهذه الصورة و
ان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي انطبعت فيها
شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل **قال** الحاكم سلك منهاجا اخر اوضح
منه فنقل الكلام الى الاعضاء الخ قيل اقول للمعارض ايضا ان يستانف كلامه وينقل الكلام
الى الاجزاء والاعضاء واجزاء الاجزاء وهكذا وليس غرضه الا ايقاع الشك وعدم تمام
الدليل ويحصل مقصوده بهذا الوجه فالحق ان يحمل كلام الشيخ على انه استانف الكلام
في جميع الحقايق اعضاء كانت او اجزاء لها الاولى والثاني بالغ ما بلغ وذكر الاعضاء
للتمثيل وعلى هذا يندرج ما ذكره صاحب المحاكمات من الجواب الحق في هذا الكلام ثم
اذا كان الحال في الاعضاء كذلك اي اخذت من حيث انها كلية مشتركة فلا استدعى
ادراكها كون الانسان محسوسا انتهى وهذا كما ترى فلان من الجايز ان لا تنقل الاجزاء
الى الاجزاء يصح نقل الكلام فيها كيف وان من البين جواز ان لا يكون اجزاؤها محسوسة
بل لا يكون موجودة ومن ههنا لا يتم غرضه من ايقاع الشك وعدم تمام الدليل ولا حصل
مقصوده بهذا الوجه على ان ما ذكره من التمثيل ليس في التعبير عنه فائدة **قال**

الحاكم وهذا انما يستلزم المقصود لو كان لمبدا الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع
الخ قيل اقول وايضا على هذا التقدير اللازم ان حقيقته الكلية مجردة وجميع الماديات
والممكنات شريكة له في هذا الحكم الا ان ذاته مجردة انتهى وهذا كما ترى اما اولا فلانه
ينظر اليه ما ذكره السيد المحقق قدس سره في حاشيته على هذا البحث بقوله وعلى تقدير
ثبوت الحقيقة الكلية لا يحصل المقصود المطلوب ايضا لان المطلوب ان الواجب
المعين غير قابل للاشارة الحسية اي حصته الكلية كذلك انتهى وهو ظاهر في ان المدعى
واحد صاحب القيل مجرد ذكر المجرد وبيان اشتراك جميع الماديات فيه لا يهم كلاما
اخر واما ثانيا فلان هذا مدفوع بما يظهر من كلامهم ان حصته الواجب عين ذاته
المجردة الجزئية المقدسة عن الماهية فضلا عن المادة **قال** الحاكم فامتناعها اما لنفس
تلك الماهية او لغيرها قيل اقول فان قلت يمكن اختيار كلا الشقين من الترديد اما
الاول فبان يمنع قوله فامتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا ويستند بانه يجوز
ان يقتضي الماهية كون غير ذلك الجزئي ممتنعا وذلك الجزئي واجبا واما الثاني فيمنع
قوله فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير ان اريد الغير الخارج عن التشخص
وسلم ان اريد غير الماهية لكن يمنع بطلان اللازم ح اذ يجوز ان يكون هو التشخص
قلت هذا الدليل مبني على ما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين على ان ليس التشخص
امرا موجودا داخلا في التشخص دخول الفصل في النوع على ما ذهب اليه المتاخرون
على انه يمكن دفع الثاني بان الوجوب والامتناع الذاتيين من لوازم الماهية دون

التشخص من حيث هو تشخص ودفع الاول بان المهية وان فرضنا امضاها الوجوب بالنظر
الى بعض الافراد وامتناعه بالنظر الى بعض فالنظر الى نفسها لا تخلو حالها عن المواد الثلث
فاما ان تقتضي وجوب نفسها او امتناعها او امكانها والثالث ظاهر الفساد و
كذا الاول وهو ان المهية تقتضي وجوب نفسها وح لو امتنع التشخص الاخر لكان امتناعه
ناشيا من تشخصه المنضم الى مهيته فلم يكن ممتنعا بالذات بل بالغير ولا شك ان الجزء غير الكل
فيكون ممتنعا بالغير فالممتنع بالذات ذلك الجزء الاخر انتهى ما ذكره في مرتبة الايراد في
اختيار الشق الاول وهو مدفوع بانه مبني على ما تقرر عند الحكماء المشائين سيما الشيخ
من ان الذاتيات لا تختلف حكمها فيما هي ذاتيات له وما ذكروه في عدم الاختلاف في
الاولوية والاقدمية والاشدية ونظايرها يدل على ان الذاتيات بعيدة عن ان يجري
فيه مثل هذا الاختلاف بل يكون على المحال على انه يصح ان يقال فوق هذه المرتبة كلام حكمي صرف
وهو ان الواجب تعالى اذا كان له مهية كلية تقتضي وجوب ذلك الفرد بخصوصه و
تشخصه فبضم مقدمة حدسية يلزم ان يكون للافراد الباقية هذه الخصوصية والتشخص
والتميز من دون ان يتحقق التمايز اصلا كيف وعلى هذا الفرض المهية المحضة من حيث هي
مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات مطلقا مقتضي تام لهذه الامور ولا دخل لغيرها لا ابتداء
ولا بالواسطة مطلقا فيها وهو ظاهر والمهية الكلية مشتركة بين جميع الجزئيات فامتناع
هذه الجزئيات نظرا الى تلك المهية امتناع ذلك الجزئي ايضا وهكذا نقول في الوجوب ايضا
يكفي المحال الحديث الامتناع على انه يمكن ان يقال لما ذكره من امتناع الواجب انه فاسدا

من وجوب الممتنعات وان كان هذا ايضا فاسدا اشد فسادا من ذلك ثم نقول انه لا يلزم
ان يكون التشخص ايضا مشتركا بل يلزم ان يكون الجزئي مشتركا وكليا وهذا ايضا كما ترى ويمكن
ان يقال ان امتناع جزئيات ماهية كلية نظرا اليها بان المهية مقتضية لامتناع هذه
الجزئيات محل تامل كيف لا وان منطوق الكلية ومفهومها وتعريفها نظرا اليها نفسها
لا يابى عن تحقق افراده وصدقه عليها باسرها من دون ان يكون لها خصوصية بالنسبة
الى بعض دون بعض على ما يظهر مما ذكره الشيخ في المقالة الخامسة من الهيات الشفاء بقوله
فنقول ان الكلي يقال على وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه معقول بالفعل على كثيرين مثل
الانسان ويقال كلي للمعنى اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل
مثل معنى البيت المسبع فان كان من حيث طبيعته ان يحمل على كثيرين ولكن ليس يجب ان
يكون اولئك الكثيرون موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره
ان يقال على كثيرين انما يمنع منه مانع بسبب ما ويدل عليه مثل الشمس والارض فانهما من
حيث تعقل شمسا وارضا لا يمنع الذهن عن ان يجوز ان معناهما يوجد في كثيرين الا ان يدل و
حجة تعرف بها ان هذا ممتنع ويكون ذلك ممتنعا بسبب من خارج لا النفس تصوره وقد
يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن ان يقال على كثيرين
انتهى وما ذكره الشيخ فيما تقدم منه في اواخر النمط الثالث ايضا بقوله وكذلك ان
المهية اي المعنى الجنسي استعداد الكل فصل فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع والحاصل
ان الكلي الممتنع لذاته ليس معناه ان هنالك ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه

ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده بمعنى انه اذا تصوره العقل جزم بعدمه بمجرد تصوره
من دون النظر اليه الى غيره وان جاز توقف الحكم بالعدم على وسط فيظهر منه ان المراد
من غيره ما يكون واسطه فى الثبوت ولا ينافى احتياج الحكم به الى الواسطه فى الاثبات
والحاصل ان عدم الممتنع بالذات ليس لعدم العله بل بذاته ولهذا لا يستحق الوجود نظرا
الى ذاته وذلك بخلاف ما نحن فيه امر الكلى الذى بمعنى امتناع بعض افراده اى بمعنى امتناع
هذه الافراد وذلك اذا كان منحصرا فى فرد حيث ان مهيته بمعنى تشخصا قال الحكماء
الماهيه قد تكون متشخصه بنفسها ممتنعه فى نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى
فلا يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا تكون متشخصه بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها
وح قد يستند تشخصها الى المهيه بنفسها او بلوازمها فينحصر فى شخص والا لزم تخلف
المعلول عن علته لتحقق المهيه فى كل فرد مع عدم تشخص الاخر ثم ان اقتضاء المهيه للتشخص
ليس اقتضاء فاعليا بل اقتضاء قابليا فمعنى امتناع بعض الافراد نظرا الى المهيه انها لا
تستحقها ولا تقبل لوجودا تها ثم ان ما ذكره صاحب العمل فى مرتبه العلاوه بقوله
على انه يمكن دفع الثانى بان الوجوب والامتناع الذاتيين من لوازم المهيه دون
التشخص من حيث هو تشخص غير مسلم كيف وان الواجب مهيه نفس هويته التشخصيه
هذيته القدسيه فليس فيه مهيه لها تشخص ويعبر عن ذلك بنفى الكثره مع الذات فيكون
الوجوب الذاتى من لوازم التشخص بحسب مرتبه التشخص التى نفس ذات الحقه من كل جهة
ومن ههنا اندفع ما ذكره بقوله ودفع الاول بان المهيه وان فرضنا اقتضاءها الوجوب

الى قوله فبالنظر الى نفسها الخ ووجه الاندفاع ان المهيه فيه تعالى هو نفس مرتبتها التشخصيه
بل هى نفس التشخص بعينه كما ذهب اليه المحققون من جميع طبقات العلماء والحكماء
ومن ههنا ظهر انه يمتنع ان يكون للحقيقه الواجبيه افراد متكثره بمختار الشق الاول
من شقوق الثلث قوله وح لو امتنع التشخص الاخر كان امتناعه ناشيا من تشخصه
المنضم الى المهيه الى اخر ما ذكره قلنا ليس كذلك بل امتناعه من جهة ان حقيقه الواجب
هو نفس مرتبه هويته التشخصيه الربوبيه الوجوبيه ومن الظاهر انه يستحيل ان يكون
هذا التشخص شخصا اخر فامتناعه ناش من كون حقيقه الواجب هو مرتبه شخصيه لا من
حيث انضمام تشخص اخر الى حقيقه كليه كما توهم ولو قطعنا النظر عن ذلك وقلنا ان
له مهيه كليه بمعنى وجوب ذلك الفرد بخصوصه وتشخصه فبضم مقدمه حدسيه
يلزم على تقديره جواز افراد اخرى لها ان يكون لها هذه الخصوصيه والتشخص والحد
فيلزم ان لا يتحقق التمايز اصلا حيث ان المفروض انها مع قطع النظر عن جميع الاغيار
مطلقا سبب تام لذلك التشخص من دون ان يكون لغيرها مدخل لا ابتداء ولا بالواسطه
كما قررناه او لا فتذكر قال الشارح اه يشير الى العلل الخ لا يخفى ان هذا المقام من دحض
اقدام الاعلام لا سيما ما وقع عن الشيخ فى الشفا هذه العبارة الاسباب القصوى للوجود
كلها اربعتها ومن البين الظاهر ان قوله كلها تاكيد للموجودات لا الاسباب بقرينه ما
وقع عنه هنالك حيث قال انها العلم بالاسباب الاول للكل وثانيا فضل فى تحصيل موضوع
هذا العلم بقوله ومنها ما يبحث من الاسباب القصوى فانها الاسباب لكل موجود معلول

وبقوله وهو ايضا معرفة الاسباب القصوى للكل ومن ههنا ظهر ان المراد من الموجودات
الممكنات فيلزم ان تكون الاسباب القصوى كلها اربعتها لجميع الممكنات فينافي ظاهر
ما وقع عنه في قاطيغورياس الشفاء من ان المادة والصورة لا توجدان في الاعراض
كلها وفي بعض افراد الجوهر كالعقول وذلك حيث قال فان لقائل ان يقول الخلقة
كيف تكون كيفية واحدة وهي الشكل واللون وهب انكم تجوزون ان تكون انواع الجواهر
مركبة من جواهر فقد اصررتم على انه لا يجوز ان تكون في انواع الاعراض تركيب وان
كان لحدودها تركيب من الجنس والفصل والخلقة عندكم نوع واحد من باب العرض
ينقسم الى شيئين كل منهما يحصل وجوده احدهما الشكل والآخر اللون مقولة في
جواب ذلك انا لا نمنع ان تكون اعراض مركبة من اعراض كيف والعشرة عرض لانه
عدد وهو كم وهو مركب من الاحاد والمربع عرض وانما يلتئم من ان تكون بحدود وحدود
اربعة بل نعني ان الجواهر قد يوجد فيه ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة
فصلها اجزاء متغايرة وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس والآخر طبيعة الفصل على ما
نعرفه في البرهان والاعراض لا يوجد فيها ذلك وان وجدت فيها فلا يكون جزء
منها مدلولا بطبيعة الجنس كالكيف لهذا المركب وجزء مدلولا عليه بطبيعة الفصل
هذا كلامه وهو صريح في ان العلة الصورية والمادية لا توجدان في بعض الجواهر مع
ان صريح عبارته في الهيات كتاب شفائه يشعر بوجودها في جميع الموجودات اما
وجودها في الاجسام فهو ظاهر واما في الاعراض فلما اشار اليه الشيخ في هذا الكتاب

اي الاشارات بقوله واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة
بالسطح والخط وقد نص عليه في الشفاء في عدة مواضع منها ان السطح مادة عقلية
لصورة التربيع وبسببه يقع الانقسام ومنها ما في فصل بيان تقسيم العلل ويكاد
ان تكون المقادير هيولانيات قريبة للاشكال المقادير والوحدات ايضا للعلل
وذلك بعد ذكر ان هذه العلل الاربع وان كان يظن بها انها لا تجتمع في كثير من الامور
الموجودة ثم ان ما وقع عن الشيخ ههنا بقوله ويكاد ان تكون الخ على محاذاة ما في الاشارات
بقوله كانهما علتان المادية والصورية والعجب من الفاضل الدواني انه لم يتفطن
مع وقوع تنصيصات وتصريحات من الشيخ عليه وتلويحات غير يسيرة و
اشارات لطيفة اليه حيث حكم بان البسائط الخارجية كالاعراض وان لم يكن
لها مادة وصورة ولكن لها جنس وفصل ومن الظاهر ان لها ايضا مادة وصورة
خارجية ايضا على انا لو قطعنا النظر عن هذا كله فنقول ان نفي المادة والصورة عن
الاعراض لا ينافي اثبات العلة المادية والصورية لها وذلك لان لقائل ان يقول ان المثلث
لا مادة له ولا صورة اذ لا يمتنع ان ليست له علة مادية وصورية فان العلة المادية هي ما
يكون معه الشيء بالقوة والسطح للمثلث كذلك والعلة الصورية ما يكون معه الشيء بالفعل
والاضلاع الثلث للمثلث كذلك فقد بان استيعاب ذلك لجميع الاعراض وبعض افراد
الجوهر ولكن بقي الكلام في تناوله للجواهر البسيطة من النفوس والعقول والامور
البسيطة من الاجناس العالية والفصول فنقول من الجائز ان تكون العلة المادية للنفوس

هو الابدان لان ما به قوتها واما العقول فلتركبها من الاجزاء المحمولة من الجنس والفصل
فالاول مناسب للمادة والثاني الصورة لابهام الاول وتحصيل الاخر وايضا كما ان المادة
متحصلة بالصورة كذلك الجنس متحصل بالفصل ومن هنا اندفع ما قال الشارح
المحقق والفصل والجنس وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل الخ واما امر
الاجناس العالية والفصول مع انها بسايط خارجية فلكونها بالقوة في ذاتها
موجودة متحصلة بالاستناد اليه تعالى فالجهة الاولى تناسب المادة والاخرى الصورة
ولعل الشيخ اشار اليه في الشفا بقوله والذي يجب وجوده لغيره فهو ايضا غير
بسيط الحقيقة لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل
الهوية منهما جميعا في الوجود فلذلك لا شيء غير الواجب الوجود عرى عن ملابسة ما
بالقوة والامكان باعتبار نفسه فهو الفرد الحقيقي وغيره زوج تركيبي ومن الظاهر
ان هذا الحكم يشمل النفوس والعقول ايضا بل جميع الاشياء ثم ان اعتبار جهة
الفاعل بما هو جهته غير جهة اعتبار الصورة في هذه المادة وذلك بان يقال امر من
حيث كونه مبدا الفعل من حيث هو كذلك فصورة ومن حيث كونه مفيدا الفعل
بما هو مفيد له فهو فاعل ومن تضاعيف البيان قد بان بطلان ما ذكره الشارح
بقوله وايضا السطح اي لا مادة ولا صورة للمثلث اذ لو كان السطح مادة والخطوط
المثلثة على وجه الاحاطة صورة لم يكن ذلك محالا لان الصورة تحل في المحل فلو لا تركيب
ولا شيء من الخط في السطح كذلك وكذا الخط ليس بصورة لان الخط نهاية السطح فالصورة

ما يكون الشيء معه بالفعل ومن المستحيل كون الشيء مع نهايته بالفعل وايضا ظهر
بطلان ما قاله الامام بهذه العبارة فاذن السابق من المادة والصورة هما اللتان تركب
الجسم منهما وقد استوفينا الكلام في مثل هذا المرام في شرحنا على الهيات الشفاء
ثم لا يخفى ان احتياج بعض المعلولات الى امر سوى هذه العلل الاربع كالمتغيرات بما هي متغيرات
فانما تنشا عن الخصوصية لا مطلقا وقد مر في اوايل هذا الشرح ايضا ما يعين به فليتدبر فيه
قال او للصورة والمادة معا اي مهية المادة لا لكونها مادة لهذا الشيء حيث ان ذلك بالفاعل
فلا منافاة بين قوله دون مادته وبين قولهم انما تصير المادة مادة بالفعل حيث ان احدهما
مغاير للاخر قال واما مبدا الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل
احترز بذلك عن الغايات التي توجد قبل الفعل كغايات الامور المجردة عن المادة مطلقا
فانها قبل الكون فلذا قال المصير اليها خاصا بالقسم الثاني لا لما قيل انما قيدنا لغاية
به احترازا عن الغايات التي لا تحدث بالفعل فانها تكون عللا فاعلية لعلية العلل الفاعلية
ضرورة كونها معدومة قال الشارح والجواب ان الطبيعة ما لم تقصد لذاتها الى قوله
وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل وهو العلة الغائية لفعلها لا يخفى ان الظاهر من هذا
الكلام اثبات الشعور للطبايع وكذلك اثبات العلل الغائية لفعلها وذكر ذلك بعض
اعاظم العلماء وعيان الحكماء حيث تصدى لذكر شعور الهيولى ونسب ذلك الى صاحب
الشفاء حيث قال الرئيس في الاشارات اشار الى ان للطبايع شعورا بغايات الحركات
وبعضهم استبعد ذلك والشارح المحقق لا ينكره ثم قال انه قد اشار اليه في الامور العامة

من كتاب التجريد حيث قال ان للافعال الطبيعية غايات انتهى ولا يخفى ان الغاية تطلق تارة
ويراد بها ما ينتهي اليها الحركة كما نبه عليه الشيخ في الهيات الشفاء بهذه العبارة نفس الغاية
التي ينتهي اليها الحركة وكذلك في الطبيعيات منه بقوله ان الغاية يقال لما ينتهي اليه
الشيء كيف كان ويقال لما يقصد بالفعل والمقصود بالحركة الطبيعية والارادية ايضا
محدود والمراد من الغاية هاهنا هو هذا لا مطلقا فاندفع ما قيل ان لكل قاصد غاية
منقوض بالحركات الطبيعية للاجسام البسيطة او المركبة التي لا شعور لها الا ان
يكون لحركاتها علة غائية مسخرة عليها اذ لو كان كذلك لكان لها قبل وجودها
وهو باطل بدليل استحالة كون ذوات انفس مجردة تتقوم هي بها وايضا يلزم ان لا يكون
سببا لتعيين غايتها لانتفاء العلم والشعور منها مع تعيين الغايات ووجه الدفع
ان يقال ان الغاية يقال بالاشتراك بين الغاية بهذا المعنى وبين الغاية بمعنى العلة الغائية
واعتبار الشعور فيها لا ينافي عدم اعتبارها في الاولى لان الشعور انما هو لاجل
نسبة الفاعل واختياره لا لاجل جعل الفعل ذا غاية والفرق بينهما ظاهر فلا يلزم
من انتفاء الاول انتفاء الاخر كما يلوح مما ذكر في الشفاء ان الروية ليست لتجعل
الفعل ذا غاية بل لتعيين الفعل الذي يختاره من بين ساير افعال يجوز له ان يختار
كل واحد منها فالروية لا لتحصيل الفعل الا ان يجعل ذا غاية فاندفع ما اضلنا قاله
الامام في اخر هذا الشك بانه لا خلاص الا ان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات
ولكن ذلك خلاف مذهبهم وتحقيقه في اول طبيعيات كتاب الشفاء حيث قال فبحث

انتفا

انتفاء هذا الشعور في الهيولى والصورة بهذه العبارة وهذا كلام اشبه بكلام الصوفية
منه بالفلاسفة فاذا تقرر هذا فنقول ان ما ظنه غياث الحكماء من ان مذهب الشيخ
في الاشارات هو هذا ليس الا افتراء بلا امتراء بل هذا هو الظاهر من تفسير شارحها المحقق
طاب ثراه في حل كلام الشيخ وهذا كما ترى وما قاله الشارح من انها علة غائية فانه من
اشتباه الغاية بها وهذا ايضا على ما ترى ضرورة ان الغاية والغائية متحدتان بالذات
متغايرتان بالاعتبار ضرورة كما ان الغرض والعلة الغائية ايضا كذلك بيان ذلك ان الاثر
المترتب على فعل فاعل من حيث انه ثمرة لذلك الفعل وثمرته تسمى فائدة ومن حيث انه
طرفه ونهايته تسمى غاية ثم ان ذلك الاثر ان اخذ بما هو سبب لاقدام الفاعل على فعله
يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ومقصودا او بالقياس الى فعله علة غائية فالغرض والعلة
الغائية متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فما قاله الشارح المحقق من العلة الغائية فمن
قبيل اشتباهها بالغاية ثم قد يكون الغاية نفس الفعل وقد يكون ما يترتب عليه وذلك
كما يشعر به ما وقع عن الشيخ في التعليقات وذلك حيث قال ان الغاية قد يكون نفس
الفعل وقد يكون نفعا تابعا للفعل مثلا المشي قد يكون غاية وقد يكون الارتياض غاية و
كذلك البناء قد يكون غرضا وقد يكون الاستكنان به غرضا انتهى وهو صريح في المدعى
وقد اشار المعلم الثاني الى الغاية ايضا ومع ذلك ان الشارح المحقق غفل او تغافل عن هذا
وذلك حيث قال ان غاية الحركة اما ان يكون بحسب العقل او بحسب التخيل وان كان بحسب العقل
كان الواجب المقصود يسمى الغاية بالحقيقة وان كان بحسب التخيل كان اما مطابقا

فيسمى عبثا واما محالفا لماهية فيسمى جزافا قال الحاكم احدهما ان لافعال الطبايع غايات
يل اقول يمكن ان يقال الغاية اعم من العلة الغائية فان المحقق الشريف قدس سره في حاشية شرح
العقائد كل حكمة ومصلحة يترتب على فعل ما تسمى غاية من حيث انها على طرف الفعل ونهايته
وفائدة من حيث ترتبها عليه فيختلفان اعتبارا وتعمان الافعال الاختيارية وغيرها فهو
ما لاجله اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له وقال في حاشية المطالع اراد بالعطايا
السنية الوجودات الخاصة وما يتبعها من الكمالات فانها على الدوام فايضة على الممكنات
من ذلك الجناب المنزه ايضا عن العلل الغائية والاغراض وان كانت مشتملة على حكم
مصالح لا تحصى ويسمى غايات هذا كلامه على هذا فنقول اثبات الغايات لافعال الطبايع
لا يستلزم اثبات العلل الغائية حتى يلزم ان يكون لها شعور وتصور الا ان يثبت الاجماع
ان مرادهم من الغاية هي العلة الغائية فتامل قال الحاكم فان المادة لا تكون بالفعل الا مع الصورة
الخ قيل اقول لا صيرورة المادة مادة بالفعل على تحصلها بالفعل لا على صيرورتها متصفة
بوصف كونها مادة ومحلا للصورة اذ ح لا يلزم كون العلة الاولى علة لذات المادة بل
انما يلزم عليتها لوصفها الى كونها مادة ومحلا للصورة والظاهر من كلام المتن والشرح عليتها
بالنسبة الى ذات كل مادة وصورة لكن ما ثبت فيما مر ان فاعل المركب لا بد ان يكون علة
لوصف الجمع بين المادة والصورة الذي هو جعله وصف كون المادة محلا للصورة
لا انه علة لتحصل المادة بالفعل هو لهذا اورد عليه ما اورده السيد قال قلت صدر الشارح هذا
الفصل بالاشارة مع ظهور الدعوى ومذاهبها واورد الفصل الذي يليه بلفظ التنبيه

مع كون ان الموجود منقسما الى الواجب والممكن موقوف على اثبات الواجب وكان نظريا فيحتاج
النظر قلت اما الاول فنقول الى توجيهه الشارح المحقق حيث خص الفاضل فيحتاج
يحتاج الى نفي ما عداه ويصير نظريا واما الثاني فالمراد من التقسيم التقسيم بحسب مبادي
النظر ومجرد احتمال العقل لا التقسيم بحسب نفس الامر وح لا شك في ظهوره وعدم الاحتياج
الى الدليل البتة ولا يخفى جواز ان يقال لدفع الايراد الاول انه لا يبعد ان يعني ذلك الفصل المعنون
بالاشارة ان كان في الوجود شيء هو علة الاولى فهي علة الوجود كل شيء والوجود مهيات الاشيا
كما قاله الشارح الفاضل لكن ما ادعاه من الظهور في قوله متصلا بما نقلنا وهو ظاهر فهو
غير ظاهر وبالجملة انه على تقدير وجود الاولى لا يلزم ان يكون علة الوجود كل شيء والوجود
علل ماهيات الاشياء وهذا وان كان واضحا لكنه نظري يحتاج الى الدليل فلذا ترى المحقق
الشريف يقول هذا بناء على وحدة العلة الاولى وبالجملة ان وحدة العلة الاولى يحتاج
اثباتها الى البرهان كالتمانع وغيره ثم ان ما ذكره الشارح المحقق في هذا الفصل بلا من قبل
التفسير اللازم او ما يشبه ذلك لان منطوق هذا الفصل ما ذكره الشارح الفاضل الا ان
من هذه الشرطية التي ذكرها الشيخ يلزم عدم كون العلة الاولى سائر العلل الحصر في الفاعل
بعض ما قلنا في توجيه عنوان ذلك بالاشارة ثم يمكن دفع الايراد الثاني حيث عنون الفصل
بالتنبيه بانه لا يلزم من ذلك بداهة الحكم وظهوره دائما بل اذا كان يكفي في اثباته النظر فيما
سبقه على البراهين وان لم يكن بديهيا يمكن التعبير عنه بالتنبيه كما ذكره المحقق في
اول الطبيعيات من شرحه وقد مر في اخر البحث عن الكليات الخمس انه سمى الفصل المشتمل

الشارح

على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد
الموضوع والمحمول عن اللواحق اذا النظر فيما سبقه من البراهين وان لم يكن بديهيا يمكن
التعبير عنه بالتنبيه كما ذكره الشارح المحقق في اول الطبيعيات من شرحه وقد
مر في اخر البحث عن الكليات الخمس انه سمى الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى
برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق
اذا النظر فيما سبقه من البراهين وان لم يكن بديهيا يمكن التعبير عنه بالتنبيه كما ذكره
الشارح المحقق في اول الطبيعيات من شرحه وقد مر في اخر البحث عن الكليات الخمس
انه سمى الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل
على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق اذا النظر فيما سبقه من البراهين
بالتنبيه انتهى ومن الظاهر انه لا يلزم ان يكون البراهين السابقة مذكورة بعنوان
البرهانية لهذا الحكم بل يكفي اجراؤها في هذا الحكم وهذا يكفي لمرشد التنبيه فتنبه وبناء
على هذا فقول الشارح سابقا الى ان دليل التطبيق على تناهي الابعاد يمكن اجراؤه
في اثبات الواجب بالذات فلذا عبر عن هذا الفصل الذي بعده بالتنبيه هذا على
تقدير كون المذكور فيه على سبيل التقسيم واما اذا كان من قبيل الترديد كما يظهر من
بعض عبارات صدرت عن الشيخ فلا يلزم صدق كل واحد من الاقسام بل يصح ذلك
وان لم يوجد قسم ما منها فضلا عن اثباته في مرتبة اخرى ثم لا يخفى جواز ان يقال ان
الحاكم اشار الى دفع ما ذكره بقوله اراد اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين

احديهما في تحقيق ماهية الممكن وهو هذا الفصل انتهى وهو يدل على ان ليس المراد من
التقسيم الا تحصيل مفهوم الممكن فتدبر ثم ان ظاهر الشارح المحقق والحاكم ان العلة الغائية
لا يمكن ان يكون علة اولى لما في الهيات الشفاء من قوله فاذن الذي بالذات العلة
الغائية بما هي علة غائية ان يكون علة لسائر العلل قال الحاكم والالهية السرمدية
ليست صورة لانها عرض والعرض لا يكون جوهرا الخ اقول فيه نظر لجواز ان يقال ان
المراد بالصورة هنا هي العلة الصورية وهي يطلق على الاعراض قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء بعدما حقق العلل المادية وفصل البحث فيها وقال فهذا ما نقوله في العلة
المادية واما الصورة فقد يقال للهيئة التي اذا حصلت في المادة قومتها نوعا ويقال
صورة لنفس النوع ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة ويقال صورة لهيئة
الاجتماع كصورة العسكر وصورة المقدمات المقترنة ويقال صورة للنظام المحفوظ
كالشريعة ويقال صورة لكل هيئة كيف كانت ويقال صورة لحقيقة كل شيء كان جوهرا
او عرضا ويفارق هذا النوع بان هذا قد يقال للجنس الاعلى وربما قيل صورة للكمالات
المفارقة للمادة والصورة المأخوذة احدى المبادي هي بالقياس الى المركب منها
ومن المادة انها جزء له يوجبه بالفعل مثلا والمادة جزء لا يوجبه بالفعل فان وجود
المادة لا يكفي في كون الشيء بالقوة فليس الشيء هو ما هو بمادته بل بوجود الصورة يصير
الشيء بالفعل واما تقويم الصورة للمادة فعلى نوع اخر والعلل الصورية قد تكون بعينها
الجنس او نوع وهي الصورة التي تقوم المادة وقد يكون بالقياس الى الصنف وهو

الصورة التي قد قامت دونها نوعا وهو طار عليها كصورة الشكل للسرير والبياض
بالقياس الى الجسم انتهى وقال في الهيات الشفا ايضا في فصل العلل العنصرية
والصورية والغائية بعد ما قال فهذا جل ما نقوله في العنصر واما الصورة فنقول
قد يقال الصورة لكل معنى بالفعل يصلح ان يعقل حتى يكون الجواهر المفارقة صورا لهذا
المعنى وقد يقال الصورة لكل هيئة وفعل يكون في قابل واحد حتى يكون الحركات والاعراض
صورا وقد يقال الصورة لما تتكامل به المادة وان لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة
وما تتحرك اليها بالطبع ويقال صورة خاصة لما تحدث في المواد بالصناعة من الاشكال
وغيرها ويقال الصورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله وللجميع ذلك ويكون كلية الكل
صورة في الاجزاء ايضا والصورة قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع
والتدوير وقد علمت ان الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدأ فاعلا من وجوه
مختلفة وفي الصناعة ايضا فان الصانع هي الصورة المتوهمة في النفس فان البناء
في نفسه صورة الحركة الى الصورة التي بعد ذلك هو المبدأ الذي يصدر عنه حصول
الصورة في مادة البيت وكذلك الصحة صورة البرء ومعرفة العلاج هي صورة
الابرا فالفاعل الناقص يحتاج الى حركة والات حتى يصدر ما في نفسه محصلا في المادة
والكامل فان الصورة التي في ذاته يتبعها وجود الصورة في مادتها ونسبة ان
يكون الامور الطبيعية صورها عند العلل المقومة للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على
طريق الحصر بنوع اخرى وذكر الشيخ ايضا في اوايل الطبيعيات الجسم بما هو جسم مبدأ

هو هيولى ومبدأ هو صورة ان شئت صورة جسمية مطلقة وان شئت
صورة نوعية من صور الاجسام وان شئت صورة اذا اخذت الجسم من
حيث هو كالابيض او كالقوي او الصحيح وهذا كما ترى يدل على اطلاق الصورة
على الهيات العرضية ثم ان ما يدل عليه كلام صاحب القيل من عدم صحة اطلاق
العرض على الصورة الجوهرية انما ينافيه ما ذكره الشيخ في فصل في تعريف اصناف علة
علة بعد بيان الاقسام الثلثة في الاجزاء والقسمان الاولان ما يكون من قبل النفس
والبدن وهو القسم الاول وما يكون من قبل الصورة الجوهرية والمادة الجوهرية
والقسم الثالث هو ان يكون المادة متقومة في ذاتها وحاصلة بالفعل واقدم من
ذلك الشيء وتقوم بها ذلك الشيء وهذا الشيء نسميه عرضا وان شئنا سمينا جميع هذه
الهيات اعراضا ويعم اطلاق الهيئة ايضا ومن الظاهر من امثال هذه الاقاويل و
غيرها ان الصورة في امثال هذا المقام تطلق على الاعراض ايضا كما تطلق على الصور الجوهرية
وهو من قبيل الاشتراك وبالجملة ان المادة والصورة كما تطلقان على الهيولى والصورة
الجوهريتين كذلك يقال كل منهما بالاشتراك فالصورة الهيئة الخاصة في امر قابل له
وهي بحسب الغايات او بحسب الاعتبار والمادة لمحل تلك الهيئة كالناس والجسم
من البين ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السقف والسرير
والبيت يكون بهذا المعنى لان الهيئة التي حدثتها النجار وسموها الصورة السريرية
انما هو عرض قايم بالجوهر حال فيها وكذا صورة السقف والبيت وهذا اولى

من كلام الحاكم ايضا فيما سبق في مرتبة الايراد على الشارح نعم ان العلة الصورية
والصورة بهذا المعنى تطلق حقيقة على الاعراض الا ان يقال هذا على طريق الالزام
على الشارح فتدبر المص بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط وجود علته صار
ممتنعا انت خبير بان هذا بظاهره ينافي ما وقع عنه في كتاب التعليقات حيث قال
ان الموجودات اما ان يكون واجبة الوجود واما ممكنة الوجود والواجب اما
بذاته واما بغيره والذي هو بذاته فلا علة له والذي هو بغيره فعلته واجب الوجود بذاته
وهو في ذاته ممكن الوجود وبغيره واجب الوجود وقد يكون بغيره ايضا ممكن الوجود
اذا لم توجد علته فاذا وجدت صار به واجب الوجود وقد علم ان وجوده بغيره لا
امكان وجوده بذاته لم يزل عنه انتهى وانما قلنا ذلك حيث ان قوله ان قرن باعتبار
ذاته مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ههنا ينافي ما وقع عنه هنالك بقوله وقد يكون
بغيره ايضا ممكن الوجود اذا لم توجد علته كما نقلنا ومع ذلك لا يستقيم في نفسه لاستحالة
امكان الممكن بغيره كما يبين في موضعه ونظير هذا ما وقع عن الفاضل الدواني في
حواشيه الجديدة على التجريد بقوله ان الامكان يتحقق بشرط اخذه مع وجود العلة
او عدمه البتة انتهى ومن الظاهر ان هذا اكثر فسادا حيث زاد فيه مع وجود
العلة ومع فساده في نفسه ينافي ما وقع عنه بقوله ان الممكن الماخوذ مع وجود العلة
مثلا يجب وجود ذاته وهو ممكن بالنظر الى ذاته ثم ان غاية ما يمكن ان يتكلف مما وقع
عنه في التعليقات وذلك بان يقال ان المراد من قوله وقد يكون بغيره ايضا ممكن الوجود

اذا لم يوجد

اذا لم توجد علته هو الامكان الاستعدادي وذلك حيث ان المعتبر فيه ان يكون
ومع ذلك لا يكون ما اعتبر الاستعداد بالقياس اليه فلا محالة يكون لعدمه مدخل
في وجوده ولما كان من لواحق تاثير الجاعل في وجوده فقد صرح عن ذلك بقوله اذا لم توجد
علته وتمام التفصيل في شرحنا على الهيات كتاب الشفا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
قال المص القيوم هو القائم بذاته المقيم لغيره فلذا قيل انه الاسم الاعظم لاشتماله على
صفاته الذاتية والافعالية معا قال الحاكم والاولى ان يستدرك لان الممكن لا يقتضي بذاته
ما لا يقتضي لذاته الوجود والعدم الخ قيل اقول كان الامام حمل الاقتضاء في تفسير الممكن
والواجب في الممتنع على معنى العلية والسببية على ما هو الظاهر من لفظ الاقتضاء وظاهر
انه ليس مرادهم من الاقتضاء في مقام التقسيم ذلك المعنى والا لخرج الواجب تعالى على مذهب
الحكماء عن تعريف الواجب ويدخل في تعريف الممكن اذ الوجود فيه لما كان عين الذات
فلا يتصور الاقتضاء بمعنى العلية بل مرادهم من الاقتضاء هو الضرورة على ما ذكره بعض
المحققين فيصير معنى الممكن ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه ويكون موافقا للمشهور
من تفسير الامكان بسلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم ملائما لما هو من الشيخ في
الفصل السابق عليه على ما لا يخفى على الناظر فيه ونحن نقول معنى كلام الشيخ ان الممكن
وهو ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه ليس يصير موجودا من ذاته والا لكان في وجوده
ضروريا فيجب ان يكون وجوده من غيره اذ من المحال الضرورة ان يكون موجودا لا من
ذاته ولا من غيره والا لزم الترجيح بلا مرجح وهذا توجيه حسن لا يحتاج الى التكلف اصلا

ثم لا يخفى ان هذا الكلام موقوف على انه لم يرجح احد طرفي الممكن من ذاته من غير ان يحصل
الرجحان الى حد الوجوب في الشيخ لم يتعرض له ولعل هذا الاحتمال من مبدعات المتاخرين
انتهى وهذا كما ترى اما اولا فلان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا باقتضاء
الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته واراد بذاته سلب قيامه بالغير واما ثانيا فلانا
لو قطعنا النظر عن ذلك نقول ان هذا التقسيم في بادي الراي من ان الموجود اما ان
يقتضي ذاته الوجود كاقتضائه لوازم المهيه اولا فان ذلك مما يتبادر الى النفس الى قوله
ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ ظهر بالبرهان ان حقيقة التقسيم ان الموجود
اما عين الوجود او لا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه فكانهم تسامحوا
في اول الامر الى ان يتبين جليه الحال قال الشيخ في التعليقات كل ما يقال له انه موجود
فانه اذا اعتبر بذاته من غير اعتبار شئ اخر فاما ان لا يكون موجودا او يكون فاطلق
واجب الوجود لذاته على الثاني وممكن الوجود لذاته على القسم الاول وهذه
القسمة لا ينبغي ان يكون ما هو من قبيل القسم الثاني بمعناه معنى الوجود او ليس
كذلك بل نعلم ذلك بشئ من خارج عن القسمة ويظهر عند ذلك ان واجب الوجود بذاته
ذات لا يمكن ان يتصور الا موجوده انتهى كلامه ومن الظاهر عنه انه لا يلزم خروج
الواجب اذ لم يفسر الاقتضاء بالضرورة كما ظن بل يفسر بما لم نظفر بالتصريح به نعم انه
وقع تفسير وجوب الوجود باستغناء الذات في الوجود عن الغير او بضروره ثبوت الوجود
نظرا الى ذات الموجود كما وقع في تقسيم الشيخ كان كل منهما شاملا للواجب على مذهب الحكماء

والمتكلمين

والمتكلمين ثم ان ما ذكره من ان معنى كلام الشيخ ان الممكن اي في الامر وزمن وجوده
وفي عدمه ليس بموجود امن ذاته والا لكان الخ ممنوع وسند احتمال الاولويه و
كونه عن مبدعات المتاخرين لا ينافيه لانه احتمال قوي يحتاج الى دليل ضروريه ان معنى
الامكان سلب الضروره عن الطرفين لا التساوي على ان هذا الاحتمال قد اشار اليه الشيخ
فلذا قال المحقق الدواني في حاشيته على مراتب التجريد بقوله اقول قد اشار الشيخ في هذه الغاية
الثانيه المنقوله عن الاشارات الى فايدتين جليلتين احديهما نفي الاولويه الذاتيه كما في
في وجود الممكنات بل نفي الاولويه الذاتيه على اطلاقها عن الممكنات ضروري بداهه
حتى انه لم يحتج الى الاستدلال عليه بل نبه عليه والاخرى ان الممكن الصرف سواء كان واحدا او جمله
متناهيه او غير متناهيه محتاج الى مرجح خارج عنه يرجح احد طرفيه على الاخر ويخرج
عن جملة الممكنات الصرفة ليس الا واجبا وذلك حيث قال اولا ما حقه في نفسه الامكان
فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه وثانيا او وجود كل
ممكن الوجود من غيره انتهى ولا يخفى ان ما ذكر في الغاية الاولى اولى في اثبات مطلب
صاحب الفصل مما قاله حيث انه اولى الى وجه عدم التعرض للاستدلال في ابطال هذا
الاحتمال بسبب البديهه والضروره وان كان ذلك محل كلام ان يما وقع عن الشيخ بقوله
فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه الخ اشارة بل دلالة على التعرض لهذا الاحتمال و
ابطاله ويمكن ان يقال على ما ذكره في الغاية الثانيه ان الغير اعم من الجزء والخارج
واثبات الاحتياج الى الخارج مع قطع النظر عن عموم الغير الواقع في العباره محل

تامل وبدل عليه ما قاله في شرح الدليل الذي على هذا الفصل في ابطال ما عليه الجزء واما ان يمتنع عله هو بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك اذا كان كل واحد منها معلولا فان علته اولى بذلك انتهى وبعد هذا قال واما ان يقتضي علة خارجة عن الاحاد كلها وهو الثاني انتهى ومن الظاهر من هذا ان مراد الشيخ ليس كما فهمه صاحب القيل وما قاله ههنا فهو ماخوذ من كلام الامام في شرح الفصل الذي على هذا الفصل بقوله المعتبر على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن بد من شي يحتاج اليه جملة تلك الاحاد الممكنة وكل واحد منها فكل موجود مغاير لها ولاحادها وجب ان يكون خارجا منها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب الوجود وعليه ما ذكره الحاكم فيما سبق واثبات الاحتياج الى الخارج ان تم فيما ذكره في الفصل التالي لهذا الفصل الى الفصل الذي كان عنوانه شرح وما ذكره الشيخ في الشرح بشعر بان محض الامكان وبما ذكر في الفصل وهو مراده هذا القائل الاحتياج الى الخارج كان اوما انا اليه انفا وابطال ما عليه الجزء بما ذكره لا يدل على مراده بل يدل على مرادنا على ابطال ما عليه الجزء بما ذكره الشيخ في تلك الفصول محل تامل يرد الايراد المعتبر بحوز عليه ما فوق المعلول الاخير وامثال هذا قال الحاكم وان جعي ان الاول مستلزم للثاني فالسوال بحاله لان في ايراد الملزوم استدراكا لحصول ما يلزم الاستدراك لو اديا الملزوم مع اللازم والظاهر ان مراد الشارح من انه اشارة الى فساد القسم الاول انه ذكر هذا واراد بلازمه وهو فساد القسم الثاني وح لا استدراك واما اعتراضه

الاخر

الاخر فمدفوع ايضا بان ليس مراده رحمه الله ان منطوق كلام الشيخ او مراده من قوله فان ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه مفضا استحالة الترجيح بلا مرجح بعينه بل مراده ان في هذا الكلام اشارة لطيفة اليه على ان يكون ذلك دليلا على ما ذكر فكان هذا من قبيل الاشارة بالمدلول الى الدليل مما اذا كان المدلول بحيث ينتقل منه الى دليله كما في قضايا قياساتها معها انتهى وهذا كما ترى يمكن ان يقال مراد الحاكم والامام ايضا ان على اخذ الكلام على الحقيقة كما هو المتبادر يلزم الاستدراك فاذا انفتح باب المجاز فلا نزاع على ان ارتكاب المجاز بلا قرينة صارفة عن الحقيقة غير صحيح فالقول بان القرينة هي هذا الايراد وايضا ان المجاز لا يصح في المركب قال ابن الحاجب في مختصر الاصول والحق ان المجاز في المفرد والمجاز في التركيب وحكاية الكناية ايضا لا يتحقق ههنا على ما هو تحقيق اكثر اهل العربية وما ذكره في دفع الاعتراض الاخر ليس بشي ايضا فعبارة عدم اقتضاء ذات الممكن وجوده وعدمه لا يكون دليلا على استحالة الترجيح بلا مرجح بل نقول ليس مدلولا بها ايضا كيف وفي الدليل كون الاستلزام ماخوذا كما حقق في موضعه في المنطق غيره وبمجرد هذا لا يلزم عدم الاقتضاء في الممكن للوجود او العدم ما لم ينضم اليه حديث كون الوجود والعدم متساويا بالنظر اليه وكذا كون اولوية احد الطرفين باطلا سواء كان هذا استدلاليا او ضروريا وجزء الدليل ليس دليلا ومستلزما على المدلول هذا التساوي والابطال لكون في عدم الاقتضاء ولا حاجة لنا الى استحالة الترجيح بلا مرجح في بيان هذا اصلا بل لهذا مدخل في احتياج الممكن الى غيره في الوجود اذ بعض

بعض مقدمات اخرى يلزم كما يفهم من تحرير الحاكم كلام الشارح اتفاقا ويظهر ان هذا
الكلام اي ما اشتمل عليه عدم الاقتضاء بالنسبة الى استحالة الترجيح بلا مرجح ليس
من قبيل قضايا قياساتها معها والكلام في هذا نظر الى ذلك المدلول او الدليل الذي
يفهم من كلام الشارح على ما حرره الحاكم بقوله اجاب الشارح بان المراد اثبات احتياج
الممكن الى مؤثر وكلام الحاكم على الشارح في كون قوله فانه ليس وجوده من ذاته
اولى من عدمه اشارة الى استحالة الترجيح بلا مرجح قال الحاكم وفيه نظر لانه اريد
انه لابد من شيء واحد له دخل فيه ان يكون مدار الثاني والمنع متوجه بان الكلام في
العلة المستقلة والعلة المستقلة لابد ان يكون علة لكل واحد من احادها اذ لو احتاج
واحد منها الى غيره لاحتاجت الجملة اليه ايضا بالضرورة فلم يكن ما فرضناه علة مستقلة
بعلة مستقلة وفيه بحث لانه ان اريد ان العلة المستقلة للجملة لابد ان يكون بعينها علة
مستقلة لكل واحد من احادها فغير مسلم كيف والجملة قد يحصل الجزء وهاهنا لكل التداخل
ثم لو كان العلة المستقلة للجملة علة لكل واحد واحد يلزم تخلف المعلول عن علته المستقلة
وان اريد انها لابد ان يكون علة مستقلة لكل واحد من احادها بعينها او مشتملا على
علة احادها فمسلم لكن قول المحشي في الجملة جزء وهو كذلك وهو ما فوق المعلول
الاخير الى غير النهاية فانه علة مستقلة للجزء الاخير وللكل ايضا اذ بايجاده المعلول
الاخير توجد الجملة ولا تحتاج الجملة بعد ذلك الى تاثير اخر ويشتمل على علة كل واحد غير
المعلول الاخير واما ان الفاعل علة ومن اقسام العلة الخارجية فكيف يكون جزءا

لمو

هو ظاهر الفساد اذ الكلام في ان المؤثر في الكل لا يجوز ان يكون جزءه وهو اول المسئلة
ولا شك في ذلك ان يعتبر في مفهوم الفاعل اصطلاحا كونه خارجا لان هذا مبني على ان المؤثر
لا يكون جزءا او التفصيل ان اراد ان يبطل الجملة الفاعل المستقل فيختار انها جزء الجملة
وهو ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية وعليه ما فوق المعلول الاخير فيه الى غير النهاية
وهكذا وان اريد ان العلة بهذا المعنى لا يلزم ان يكون متقدمة على المعلول بل متاخرة عنه
كما في المعلول المركب على ما هو المشهور وقد يكون عين المعلول كالجملة المركبة من الواجب
والعقل الاول والفاعل انتهى وهذا كما ترى ان الجزء للجملة وان كان فاعلا لها ولكن المحتاج
بالحقيقة الى هذا الجزء غيره وهو الجزء الذي كان خارجا عنه وان كان هذا ايضا جزءا
للكل فلهذا قال السيد المدقق في دفع ايراد اورده بعض الفضلاء بقوله ومنها ان جعل
الفاعل مطلقا من اقسام الخارج ليس كما ينبغي لان مثل هذا الفاعل في المثال المضروب
ليس خارجا عن المعلول انتهى الايراد واما ما ذكره في الجواب عنه فهو قوله وفيه بحث اذ
لم المعلول المذكور بتمامه لا يحتاج الى الفاعل وانما المحتاج اليه بعضه الذي هو الفاعل
والبعض الاخر منه وهو الواجب يستغني عن الفاعل فالفاعل على الحقيقة لبعض ذلك المعلول
وهو خارج عن ذلك البعض فيكون الفاعل خارجا عما هو فاعل له بالحقيقة قال الحاكم
فتسلسل الممكنات انما يكون محالا لو كان احادها موجودة معا الخ قيل اقول هذا
الكلام يدل على تصوره ان بناء الكلام على ابطال التسلسل وهو الظاهر من الكلام
المنقول عن الامام في الشرح وصرح الامام به في شرحه وليس كذلك اذ ليس بناء الكلام

الاعلى فرض تحققه وتسليمه واثبات المطلوب منه وقد اومى اليه الشارح حيث قال
بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه وكلام الشيخ والشارح في هذا الفصل
والفصل الذي كالشرح لهذا صريح في ان المطلوب ليس الا اثبات الموجود الخارج
عن جملة ذاته واجب الوجود على تقدير التسلسل واما ان وجود هذا الموجود كان
منافيا للصحة التسلسل فشيء اخر لا يتعلق الغرض به ولم يتعرض له الشيخ والعجب ان الامام
بعد ما صرح في شرحه بان المطلوب ابطال التسلسل قرر الاستدلال على وجه جعل
النتيجة وجود الامر الخارج لا ابطال التسلسل وهذا منه عجب والشارح المحقق لم ينبه
عليه بهذا وصاحب المحاكمات لم يتفطن به ايضا فهذا عجب في عجب وعلى هذا كان
طريق السوال ان يقال فاذا تعاقبت الامور المتسلسلة لم يحصل جملة موجودة حتى
يحتاج الى علة خارجة فتامل انتهى ولا يخفى ان التسلسل لا ينافي استناد احاده الذاهبة الى
غير النهاية الى الامر الخارج عنها الذي نسبته الى جميعها او بعضها واحد وبالجملة
ان نسبة الوجود والعدم اليها كنسبتهما الى زيد مثلا فكما انه يحتاج في وجوده
الى علة كذلك تحتاج احاد تلك السلسلة اليه وبالجملة انه لو كان الواجب طرفا لهذه
السلسلة ونهاية لها يلزم انقطاعها به وينافي لا تناهيها ولعل الامر اشتبه على المحقق
الدواني في اول رسالة القديمة حيث قال اعلم ان البراهين الموجبة الى اثبات الواجب
منحصرة في مسلكين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والاخر ليس كذلك بل
يدل على اثبات الواجب تعالى ثم ينتقل الى ابطال التسلسل انتهى وهذا كما ترى انه يمنع

ابطال التسلسل على تقدير اثباته تعالى اذا كان واقعا في طرف حيث ينتهي احاده اليه وليس
الامر كذلك لان نسبته اليها والى كل بعض من ابعاضها على نسبة واحدة وهو نسبة الايجاد
والتاثير وانتهاؤها اليه بمعنى استنادها اليه لا انتهاء الشيء الى حده وطرفه والحق الحقيق
بالتصديق انه يمكن بعد اثباته تعالى الانتقال الى ابطال التسلسل وذلك بان يقال انما ذهب
احاد السلسلة الى غير النهاية حيث انه لم يثبت واجب الوجود بالذات حيث ان
كلا منها مستند الى الاخر وهو لامكانه ايضا مستند الى اخر مثله وهكذا الى ما لا يتناهى
وانما يلزم ذلك على تقدير عدم الواجب تعالى عن ذلك وهو خلف باطل حيث انه يستلزم
ثبوته تعالى فيلزم وجوده على فرض عدمه وبعبارة اخرى ان ثبوت الواجب على تقدير
عدم استناد ممكن ابتداء او بواسطة اليه يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب
لا المطلوب فكانه قيل ان لم يستند اليه كذلك ممكن يلزم وجود ممكنات بدور او تسلسل
وعلى كلا التقديرين يلزم من عدمه الاستناد وجوده فيكون محالا فيبطل نقيض المطلوب
فيظهر حقيقته ومن ههنا ظهر جواز توجيه ما وقع عن المحقق الدواني ان بعض
الطرق لا يتوقف على ابطال التسلسل اولا ويدل على اثبات الواجب تعالى ثم ينتقل منه الى
ابطال التسلسل كما نقلناه انفا وبما قررنا من انه يلزم التسلسل على تقدير عدم الواجب فاذا
استلزم ثبوته يلزم على تقدير عدمه تعالى عن هذا ثبوته ثم يلزم بطلان التسلسل على تقدير
ثبوته تعالى وذلك لان لزوم التسلسل كان على فرض عدمه تعالى فاذا ثبت وجوده يلزم بطلان
التسلسل ومن ههنا يعلم حال قوله والعجب ان الامام بعد ما صرح الخ والحاصل على التوجيه

لا اول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهي باطل لا مور منها وجوب تلك الحوادث موجودة بالفعل
لان كل واحد منها موجود وان يكون لما لا نهاية كلية منحصرة في الوجود والانحصار في
شيء يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية حاضرة واحادها معا على ان الحكم على كل واحد هو
الحكم على كل الاحاد اه والحاصل ان عدم التناهي لا ينافي الانحصار في الوجود على معنى
ان يكون جميع احاد السلسلة الذاهبة الى غير النهاية موجودة بالفعل مع ذلك لا تنحصر
احادها على ان تقف في مرتبة لا تجاوز عنها الى ما لا تتناهى قال الحاكم وهذه الصورة
وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة تبتني ايضا على تقدم السبب على
المسبب بالزمان قيل اقول تقدم العلة بالزمان على المعلول اذ يكون التاثير والايجاد
حين وجودها متصورة على وجهين احدهما ان لا ينعدم بعد الايجاد بل يبقى معه في جميع مراتب
المعلولات وكذا كل معلول بالنسبة الى معلوله ولا يخفى انه حينئذ ينهض الدليل اذ تحقق وقتئذ
سلسلة موجودة معا وثانيهما ان ينعدم العلة بعد الايجاد وهذا بعينه بقاء المعلول
بعد انعدام علته والدليل انما يتوقف تمامه على نفيه لا على نفي ما يجامعه ويقارنه وهو التقدم
الزماني اذ التقدم الزماني يتحقق في الصورة الاولى مع صحة اقامة الدليل فعلم ان تمام الدليل لا
يتوقف على نفي التقدم الزماني على عدم بقاء المعلول بعد انعدام العلة وبناء كلام الشارح
على ان الدليل انما يتوقف على امرين احدهما ان المعدوم لا يؤثر في الموجود وثانيهما انه
لا يبقى المعلول بعد انعدام العلة اذ لو بقيا تحصل جملة موجودة معا ويتم الدليل ولما كان
ظاهر كلام الامام لم يلائم الحمل على الثاني حمله على الاول ثم لما كان احد انواع التقدم يحقق

في صورة بقاء المعلول بعد انعدام العلة وكان مقارنا لهما لا زما معه فلا بعد كل البعد
ان يحمل التقدم الزماني على ما يقارنه ويلائمه اشارة الى ان مراد الامام هو هذا ويؤيد ان
ما ذكره في اول النمط الخامس هو اثبات ان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مستحيل لان تقدم
العلة على معلولها بالزمان غير جائز فتامل انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره الحاكم في توجيه
ما وقع عن الامام انه ليس كلام الامام الا ان السبب يمكن ان يوجد ويكون في الوجود زمانا
الى قوله فهذه الصورة مبنية على تقدم السبب على المسبب بالزمان بهذا المعنى والحاصل ان
تمام الاستدلال موقوف على نفي التقدم الزماني على هذا الوجه وهذا احسن من دونه فما
اصلا والمتقدم الزماني اراد منها هذا الفرد اطلاق المتقدم الزماني عليه ليس بعرف
بل ربما يدعى ان هذا فرده الكامل فلا اعتراض على الحاكم كما يظهر من ظاهر صاحب كلام هذا
القائل وبالجملة ان مبنى هذا البرهان على ان يكون علة الحدوث علة البقاء حتى يكون الممكنات
موجودة مجتمعة ولا يجوز ان لا يكون موثر الموثر باقيا في ان تاثير الموثر في معلوله فلا يلزم
اجتماع موثر الموثر مع معلوله الموثر المتاخر عن موثره وهكذا فلا يلزم اجتماع الممكنات الموجودة
في الوجود فتدبر قال الشارح بشرط ان يكون الخ اما قيده به مع ان الكلام في جملة مركبة من
الممكنات وذلك حيث اشار الى ما حققه الشيخ في الشفاء والنجاة من ان كل مركب بما هو
مركب ممكن سواء كانت اجزاؤه ممكنات او ممتنعات او واجبات ومع ذلك لا يلزم من
امكانه امكان كل جزء من اجزائه واذا لم يكن ذلك القيد يلزم من امكانه احتياجه الى علة
خارجة عنه لجواز تركبه من الواجب والممكن والحاصل ان العلة القريبة للمركب بما يكون اجزاؤه

الذي ذكرناه ان ابطال التسلسل على ما قررناه لا ينافيه جعل النتيجة وجود امر خارج بل
هذا يدل على بطلان التسلسل على وجه قررناه ثم ان في تقرير الامام للاشكال على وجه
جعل النتيجة وجود الامر الخارج لا يقع منه قول دال على ان الغرض هذا ابطال التس
كما لا يخفى على من نظر في شرحه فلا يقع منه ما يدل على التنافي والتعويل على ان المقام منه
ان هذا البرهان يدل على فساد التس بوجه ما او وجه ما ذكرناه وجعل النتيجة وجود
امر خارج لا ينافيه كما علمت بل يدل على فساده وان وقع من الامام والشيخ ان هذا الطريق
لا يدل على ابطال التس اولا توجهنا بما تقدم على انا نقول كما اومانا اليه ان المراد بهذا
التسلسل هو الذهاب لا الى اول وعدم الرجوع وعدم الاستناد في مرتبة الى الواجب
فاذا عرفت هذا ظهر انه لم يقع من الامام عجب وكذلك عن الشارح والمحاكم واما ما ذكره
بقوله وعلى هذا كان السؤال ان يتوجه لا طائل تحته ثم نقول ان ما وقع عنه بقوله اذا
تعاقبت الامور المتسلسلة لم يتحقق جملة موجودة الخ ان اراد به انه لم يتحقق في ان ما
فهو مسلم ولكن لا يلزم من ذلك نفي وجودها مطلقا وان اراد به انه لم يجمع جملة تلك
الازمنة فهو ممنوع والسند ظاهر فان الجملة نحو وجود تلك الامور المتعاقبة في الواقع
لا محالة الى علة وهي خارجة عنها وان لم تكن موجودة في ان ومثال هذا الحركة حيث انها
غير موجودة في الان ولا يلزم من ذلك نفي وجودها مطلقا ومن ههنا ظهر حال ما قاله
الشيخ في طبيعيات الشفاء في فصل في انه ليس للحركة والزمان شيء يتقدم عنهما الا ذات الباري
وانه لا اول لهذه العبارة انه لو كانت عشرة متناهية سوا في الوجود واحد بعد واحد بطلان

الاخر فلا نسلم ان هذه العشرة يكون كل واحد منها موجودا بالفعل وتماما والكل
غير موجود بالفعل فانه لا يكون لمثل هذا الكل من حيث هو كل وجود البتة وكذا
ما في اواخر النمط الخامس من هذا الكتاب ان جميعها لا يمكن ان يوجد واما كون غير
المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا موجودا فهو توهم خطأ وليس اذا صح على كل
واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود
لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فحمل الامكان على الكل كما حمل على كل واحد انتهى
ولا يخفى ان ما نقلنا عنه اولا نافي ما وقع عنه في امر الحركة والزمان من وجودهما في
الاعيان وان لم يكونا موجودين في الزمان وما قاله من ان هذه العشرة يكون كل
واحد منها موجودا بالفعل وتماما والكل غير موجود بالفعل ان اراد به انه غير
موجود في وقت وجد كل واحد فهو مسلم ولا يلزم من ذلك نفيه مطلقا وان اراد
به انه غير موجود في الخارج فهو ممنوع والسند ما مر في قوله في امر الحركة والزمان و
اما ما ذكره في اواخر ذلك النمط على ما نقلنا ففيه ان الدخول في الوجود لا ينافي
عدم انحصار الموجودات فيه ذهابا الى ما لا يتناهى ومن ههنا لاح حال ما قاله الشيخ
في هذا الكتاب كما مر والشارح المحقق به حيث تصدى فيما بعد بقوله لما فرغ عن ذكر
اقوال القائلين ان الواجب اكثر من واحد فشرع في بيان اقوال القائلين بانه واحد وهم
بعدما اتفقوا على ذلك افترقوا فرقتين ثم قال فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود
لم يزل غير موجد الى قوله واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك لزم القول بحوادث

فلو فرض انها ممكنات بالذات لاحتاجت الى العلة الفاعلة ويكون افتقاره اليها حينئذ بالعرض
واما اذا فرضت واجبات بالذات فلا تفتقر الى العلة الجاعلة مطلقا فلا افتقار للمركب
منها الى تلك العلة اصلا لا بالذات ولا بالعرض واما اذا فرض بعض اجزائه ممكنا وبعضها
واجبا فيفتقر ذلك المركب الى تلك الاجزاء بالذات والى العلة الفاعلة من حيث افتقار
جزئه الاخر اليها فاذا تقرر هذا فنقول قد ظهر حال ما قاله العلامة الدواني من انه يمكن
الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب لذاته كان الاثنان منه اعني معروض
الاثنينية بمعنى العارض اما ان يكون واجبا لذاته او يكون ممكنا لذاته والاول باطل
لافتقار هذا المعروض الى كل واحد من الاحاد فالافتقار ينافي الوجوب وكذلك الثاني
لان الممكن لا بد له من علة فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء
فاعلا لنفسه ومتقدما عليه واما واحد منهما وهو باطل لافتقار المجموع الى الواحد و
ليس له تقدم في العلة التامة حتى يختار انه عينه بناء على ما هو المشهور من ان العلة التامة
لا يجب تقدمها على المعلول فلا مانع من ان يكون عينه كما ان المجموع الواجب والمعلول
الاول مثلا علة تامة لذلك المجموع ثم قال لا يقال ليس ههنا مجموع بل الموجود فيه هو هذا
الواحد وهذا الواحد الواجب وذاك الواحد الواجب من غير ان يحصل شيء اخر هو المجموع
لانا نقول وجود المجموع اعني معروض الهيئة المجموعية بمعنى العارض بديهي هذا كلامه
ولا يخفى انه ان اراد بوجوده البديهي الوجودين الواجب كل واحد منهما فيهما الاحتياج
الى علة فاعلة اذ ليس الموجود ههنا الا هذين الجزئين فيما لو احتاجا الى علة كذلك فهو اما

لهذا او لذلك و ليس لشيء منهما الاحتياج الى تلك العلة فكذا المركب منهما وان اراد بوجوده
البديهي وجودا واحدا عرض لهما فانا لا نسلم ان لهما وجودا كذلك ليحتاج ذلك الى علة ضرورة
ان معروض الهيئة الاجتماعية ليس الا ذات هذا الواجب وذات ذلك الواجب وهما لا يستلزمان
وجود المركب الا ترى ان المركب من الهيولى والصورة علة قريبة لماهية الجسم كما نص عليه الشيخ
في الطبيعيات فلو كانت الاجزاء نفس المركب بهذا المعنى لزم من عليتهما له قربها اياه تقدم
الشيء على نفسه فقد ظهر ان معروض الهيئة الاجتماعية ليس الا نفس تلك الاجزاء لا مطلقا
ثم انه لو كان هنالك وجود اخر الذي يعبر عنه بالاجتماع لا يحتاج مثل هذا المركب باعتبار
الى علة فاعلية ايضا بحسب ذلك الاجتماع لا غير وذلك لان احتياجه اليها اما الاحتياج
احد جزئيه او كليهما او اجتماعهما والاول باطل اذ الكلام في مركب من اجزاء كل منها واجب
لذاته وكذلك الثاني لان استغناء كل واحد من الجزئين عنها مستلزم لاستغنائهما معا
فتعين ان يكون احتياجهما اليه للاجتماع وهو امر ممكن وعلته الفاعلة او التامة ليست الا
معروضه والمعروض حاله لان الكلام في معروض تلك الهيئة وليس ذلك الا نفس الاجزاء
ونظير ذلك يوجد ما نفس المادة والصورة اللتين هما جزءان للجسم ومعروض الهيئة
التالفية الاجتماعية فانا لو قطعنا النظر عنها فلم يبق الا نفس ذاتيهما ولو فرضنا ان وجود
الاجزاء يستلزم وجود المركب بما هو مركب مجتمع لا يكون المعلول بعلته الصدور من نفس
الواجبين ولا واحد منهما بل ليس ذلك الا اجتماعهما وبالجملة ان لمجموع الاجزاء اعتبارات
وافتقاره الى العلة الفاعلة باعتبار اجتماع تلك الاجزاء وتألفها والعلة المستقلة له اجزاء

معا واما اجزاؤه باسرها فلا يحتاج الى علة صدوريه مطلقا فنشاء الغلط وضع ما
ليس بمعلول موضعه وذلك بخلاف المركب من الاجزاء الممكنة لاحتياجه الى العلة الفاعلة
من حيث الاسر والاجتماع معا والكلام في ذلك المركب بحسب الاعتبار الاول لا مطلقا
ثم ان ما استدل على ما ادعاه من الضروره متصلا بما نقلنا عنه بقوله فان استغناء
المتعدد انما يكون باستغناء واحد من احاده والاحاد باسرها انتهى وفيه ما لا يخفى لان
ان اراد من المتعدد ههنا نفس تلك الاحاد التي يعبر عنها بالاجزاء بالاسر فمنع جواز
استغنائه والسند ما مر وان اراد من المتعدد تلك الاحاد بما عرض من التالف والاجتماع
باعتبار عروض الهيئة الاجتماعية له فلا نم ان استغناءه يكون باستغناء ما له من التالف
وهو شرط من شرايط الاثر الا ترى ان استغناء المركب من النفس والبدن باستغناء تعلقها
التدبيري المتصرفي عنه وذلك باستغناء مزاجه ثم قال ولذلك قد تقرر في موضعه انه يمكن
ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول شيء وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكونان في المرتبة
الثانية شيئان في درجة واحدة وهكذا كما تقرر في صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي
بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول على ما هو المشهور فلم يكن كل
منها شيئا اخر لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب ومعلوله شيء ثالث انتهى وفيه ان وجود
المجموع لو كان غير وجود الاجزاء لكان لكل منها تقدم عليه فلا يكون الصادر من
المعلول الاول ومن المركب منه ومن الواجب لذاته في مرتبة واحدة لان الصادر عما
هو مقدم على الشيء ليس في مرتبة ما يصدر عما هو متاخر عنه وقد ذكرنا انها في مرتبة واحدة

ثم نعود الى حيث فارقناه فنقول قد علمت ان هذا المركب لو احتاج الى العلة الفاعلة فانما
يكون من جهة الاجتماع لا باعتبار هذا الواجب في ذلك الواجب ولا باعتبار احدهما جزء بالاسر
واذ ليس فيه جزء يحتاج الى علة فليس لنا ان ننقل الكلام اليها بالاسر فقياس المركب من
الواجبين الى المركب من الممكنين لا يكون الا مع الفارق فقد اتضح ان الممكنات اقسام
بعضها يحتاج الى الفاعل فقط وبعضها اليه والى شرط او شروط معا وبعضها اليهما
مع رفع المانع او وجود المعد وكليهما وبعضها الى الاجزاء فقط كالعدد المركب من الوحدات
ضرورة انها كافيه في حصوله ولو فرضت انها واجبات لذواتها فقد استغنت عن العلة
الفاعلة انه وهذا معنى قولهم احتياج المركب الى الفاعل باعتبار اجزائه لا مطلقا ومن
ههنا ترى الشيخ انه عد الاجزاء التالفية للشيء علة قريبه له فقال في طبيعيات كتاب الشفا
ان العلة القريبة للجسم هي الهيولى والصورة فقط ولم يعد الفاعل لوجوده منها وقال
في الهيات هذا الكتاب ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده كالمعلول
في شيئيته مثل الاثنينية فانها في كونها اثنينية معلولة للوحدة والمعلول في وجوده
ظاهر انتهى وهو صريح في ان لبعض الاشياء علة لا يكون فاعلا فضلا عن كونها فاعلا
مستقلا والاصلاح ان يقال انها لماهيتها علة اذ فاعل الشيء يجب ان يتقدم على معلوله
بالوجود على ما هو المشهور فلا يكون لكل معلول فاعل فضلا عن ان يكون له فاعل
مستقل فسقط ما اورده بقوله وهو تخصيص في المقدمة الكلية الضروريه من غير سند
ولو صح ذلك لانفتح باب التخصيص في كل مقدمة كلية مما على صورة النزاع فلا يتم شيء من البراهين

في شيء من المواد انتهى ولا يخفى انه انما يصح لو لم يكن تلك الاسانيد المعتبرة سيما في هذا
النمط الذي نحن بصدد شرحه وتوضيح ما وقع عن الشيخ بقوله ان العلل الغائية بعينها
او بمعناها علل لعلية العلل الفاعلة ومعلولة لها في وجودها انتهى ثم قال بعض الاجلاء
متصلا بما نقلنا عنه نقلا عن الشيخ في التعليقات بهذه العبارة كل اثنين فالواحد
منهما متقدم عليه طبعا اعني انه يتصور وجود واحد منهما دون وجود الاثنين
الا ان الواحد موجود وهذه مقدمة كليه اذا اضيف اليها ان واجب الوجود
لا يجوز ان يوجد شيء قبله اية قبلية فرضت انتج منهما انه لا يتصور موجودان متصفان
بوجوب الوجود انتهى ولا يخفى ان في هذه العبارة اشارة بل دلالة على ان هذا المركب
لا يمكن ان يكون واجبا لذاته لان الواحد منهما متقدم عليه طبعا فلا يكون واجبا
لذاته والا لما تقدم عليه شيء ولم يعلل امتناعه باحتياجه الى فاعل مستقل لا يمكن ان
يوجد وقال ان هذا انما ينتج اذا انضم اليها ان الواجب لذاته لا يتقدم عليه شيء باية قبلية
فرضت ولم يعتد ذلك بقبلية العلة الفاعلة او التامة قال الشارح وفي الثاني هو
شيء لشيء اي هيئة لجزء مع جزء كالهيئة القائمة بالسقف مع الجدران ولا يخفى
جواز ان يكون المراد من قوله لشيء انه يكون مع الاخر علة قابلة له لا فاعلة وهو ظاهر
ولكن يبقى الكلام في الشق الثالث لان الشيء الواقع اولا هو المزاج بل الصورة وعلى التقديرين
لا يمكن ان يكون من شيء مع شيء لانهما علتان القابلية كيف وان المفيض هو الله تعالى فلا
فرق بين القسمين في ذلك فالقول بلفظ من على هذا دون الاول لا يخلو من تسامح

ما وكون الصورة مبدا للانفعال لا ينافي ان يكون معلولة لقابل بل الظاهر من العبارة
ان يقال ان الاحاد اي الاجزاء بالاسر اما ان يعتبر فيها امر زايد او لا يعتبر فعلى الاول اما
ان يكون ذلك الامر مبدا للاثار الخارجيه وذلك على ان يكون شيء لشيء مع شيء منه شيء
واما ان لا يكون كذلك فيكون شيء لشيء مع شيء فقط والاول هو الثالث والثاني
هو الثاني والثاني من الاول هو الاول فالانواع ثلثه فليتامل قال كانت اولا علة
لواحد واحد من الاحاد لانه لو لم يكن علة لكل واحد واحد فلا يخلو اما ان يكون علة
لكل واحد او يكون علة لبعض دون بعض لاستغناء الكل باستغناء احد جزئيه وكل منهما
باطل اما الاول فلاستلزامه عدم احتياج الكل واما الثاني فلانه لا يكون العلة علة على
الاطلاق حيث انها عبارة عن علة لاحتياج المعلول الى غيرها وقوله ان لم تشتمل
على غيرها احتراز به من الجملة المركبة من الواجب والممكن فانها تحتاج الى علة خارجة لاشتمالها
على علة غير معلولة قال الشارح فالبعض الذي هو علة لذلك البعض اولى منه بالعلية
الى قيل القول اورد عليه ان دعوى الاولوية ممنوع بل نقول ذلك البعض اولى بالعلية بالنسبة
الى الجملة وعلة علة جزئه الذي هو ذلك البعض وبالنسبة الى الجملة علة بعيدة كيف
ولو صح ان علة العلة اولى بالعلية فيلزم ان يكون العلة البعيدة اولى بالنسبة الى معلول
معلولها هذا خلف على انا نقول لما ثبت ان العلة المستقلة لا بد ان يكون علة مستقلة
لكل واحد واحد ومشتملة على علة كل واحد فما فوقها المعلول الاخير الى غير النهاية كان
اولى بالعلية للجملة انتهى وهذا كما ترى ان هذا الايراد مشهور بينهم واولوية علة العلة

فی تاثیرها فی المعلول برهانیه وحکایة العلة البعیده من قبیل المغالطه حیث ان المستدل اراد کثرة التاثیر وشدته نظرا الی افراده ومن الظاهر ان علة العلة اولی بالعلیة بحسب الشدة والتاثیر من العلة قال الحاکم لانا نقول لمی کان کل واحد من الموجودات ممکنا کان وجوده من غیره الخ قال غیاث الحکما فی الرسالة المعقوده منه لاثبات الواجب اقول علی ما ذکره لم یلزم ان یکون لجمیع الممکنات علة واحده بل علل لجمیع الممکنات فلعل تلک العلل هی علل اجزاء الکل ولا یلزم ان یکون الشیء علة لنفسه ولا لعلله فان کل علة فهی علة لکل واحد من الممکنات لا عن علی ان ظاهر قوله منوبا لنظر الی ذاته معلله محال انتهی وهذا کما تری ان من الجایز ان یقال مراد الحاکم انه کما ان کل واحد من الممکنات اذا اخذ واحدا فطلب له علة فاذا اخذ مع غیره وحصل الاثنان مثلا فیطلب لهما علة وکان لهما وجودان ولا شک ان هذین الوجودین غیر کل واحد منهما فاذا اطلب لهما علة فترددنا العلة وعلی هذین الوجودین لیست علة لکل واحد منهما بخصوصه بل یمکن ان یکون مجموع علل الاحاد وهذا المجموع اما نفس المعلول او جزؤه او خارج عنه وعلی کل من شقوق الترديد نقول لما قالوا وقوله فان کل علة فهی علة لواحد من تلک الممکنات لا غیر لا یجدی نفعا لان الکلام فی المجموع فان قلت لم لا یجوز ان یکون علة المجموع بالمعنی المذکور نفسه بمعنی انه کاف فی وجوده من غیر حاجة الی امر خارج عن الشیء معللا علی طریق توزیع الاحاد علی الاحاد قلت انه لا شک ان الاحاد بالمعنی الثانی ای بدون اعتبار الهیئة الاجتماعیه موجودات ممکنة کما ان کل واحد منها موجود

ممکن وکما ان الممکن الموجود محتاج الی علة موجدة کافیة فی ایجاده کذلک الممکنات الموجوده محتاجة الی علة موجدة کافیة فی ایجادها بالضرورة ولما کان لکل واحد من تلک السلسله علة موجدة هی داخلة فی السلسله کانت العلة الموجدة للکل جمیع تلک العلل الموجدة للاحاد وح نقول جمیع تلک العلل الموجدة التی هی علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان یکون عین السلسلة او داخلة فیها او خارجة عنها والاول اعنی ان یکون مجموع السلسلة علة موجدة له محال لان العلة الموجدة للشیء سواء کان ذلک الشیء واحدا معینا او مرکبا من احاد متناهیه او غیر متناهیه یجب ان یتقدم بالوجود علی ذلک الشیء ومن المحال تقدم المجموع علی نفسه والاشتباه انما وقع بین تعلیل کل واحد من السلسلة باخر منها وبین تعلیل مجموعها بمجموعها وهما متغایران قطعا فالاول هو المتنازع فیه هو الذی نحن بصدد ابطاله اسکلا والثانی مما نشبه علی بطلانه بدیهة العقل ای وجه فرض الحق سواء فرض تعلیل المجموع بالمجموع تعلیل الاحاد بالاحاد علی سبیل الدور او لا علی سبیل الدور هذا هو المشهور عند الجمهور لکن ظاهر ما ذکره الحاکم ان مجموع الموجودات وان کانت غیر متناهیه یکون وجودها من غیرها حیث ان نسبة الوجود والعدم الیها علی سنة واحده فیتقدم الحدوث الذاتی علی وجودها فیحتاج الی علة خارجة قال الشیخ فیما سیاتی فی النمط الخامس فکل موجود من غیره یستحق العدم لو انفرد واذا لا یکون له وجود لو انفرد فاذن لا یکون له وجود قبل ان یکون له وجود وهو الحدوث الذاتی وبالجملة کل موجود عن غیره فلیس معه معنی الوجود لو انفردت ماهیته وهو مراد الشیخ ان

تجرد تلک المهیه عن اعتبار الوجود یکون لها قبل وجودها بالذات قال الحاکم واعلم ان الشیخ قرر البرهان فی الشفا هکذا کل ما هو معلول وعلة الخ قیل اقول فان قلت هذا الدلیل منقوض بالصور النوعیه المتعاقبه والحوادث الیومیه المتسلسلة جزما فیها قلنا لما کانت الجملة هذه الصور لیست موجوده بل الموجود دائما واحد منها فلا یمکن طلب علة الجملة بل انما نطلب فی کل وقت ما هو علة واحد منها موجود فی ذلک الوقت والکلام بعد محل نظر لان تلک الجملة وان لم یکن موجوده فی ان واحد لکنها موجودة فی مجموع ذلک الزمان الغیر المتناهی وکما ان الموجود المجتمع الاجزاء یحتاج الی علة لکونه ممکنا او ممکنات کذلک المجموع المتعاقب الاجزاء یحتاج الیها لذلک فتامل ثم اقول حاصل دلیل الشیخ یرجع الی انه لما کان کل واحد واحد وسطا بین طرفین خارجین عنه ولما فرض عدم التناهی لم یتحقق طرف خارج عنها فلا بد ان المجموع وسطا بین طرفین هما جزء السلسلة وذلک المعلول المحض المفروض اولا ثم لا یخفی ان هذا الدلیل من الشیخ دلیل ابطال التسلسل علی ما لا یخفی والمذکور ههنا علی ما عرفت هو دلیل اثبات الواجب علی تقدیر تسلیم تحقق التسلسل فالبرهانان لا یشترکان فی الدعوی فنقله ههنا لا یخلو عن رکاکة انتهی وهذا کما تری انه علی ما حققناه سابقا دلیل اثباته تعالی والحاصل انه یدل علی تناهی العلل الفاعلیه واثبات علة فاعلیه غیر معلوله وهی العلة الاولی الفاعلیه ویدل ایضا بضرب من البیان علی تناهی جمیع طبقات اصناف العلل الی العلة الفاعلیة الاولی بمعنی

استنادها فی کل طبقة الی علة فاعلیه کذلک وان تسلسل العلل الغیر الفاعلیه فی طبقاتها الی غیر النهایه فقد بان ان مراد الشیخ اثبات علة اولی وغرضه من ذکر تناهی العلل وامثال هذه العبارات بیان علة غیر معلوله ای ثبوت الواجب تعالی قال الحاکم نعم یرد ان یقال لا فرق بین العادیین فی المفهوم قیل اقول یمکن ان یقال لعل هذا اصطلاح منهم والفرق انما هو فی الاصطلاح لا فی اللغة وهذا کما تری ان هذه العبارات لیست من مقوله المصطلحات بل من قبیل سایر العبارات المذکوره لبیان مراداتهم ومما ذکره صاحب القیل مجرد حکایة لا تحقق فیه قال الشارح قال الفاضل الشارح لما کان امتناع کون بعض الاحاد علة للجملة انما یبین بان یقال الخ قیل اقول فیه بحث لانه بین فیما سبق بقول الشیخ فاما ان یعنی علة هی بعض الاحاد ولیس بعض الاحاد اولی بذلک من بعض انتهی وهذا کما تری انه یندفع بما ذکره الشارح الفاضل بان حاصله ان الامام قسم کون المؤثر سببا داخلا الی ثلثة اقسام والقسم الثالث علی ما ذکره هو ان یکون العلة واحدا منها معینا وقال فی بیانه والثالث ایضا باطل لان کل واحد یفرض علی التعیین فانه لا یکون علة لنفسه ولا لعلته ولا لعلة علته الی ما لا نهایة له واذا لم یکن کذلک لم یکن ذلک الواحد علة لبعض احاد الجملة وما لا یکون علة لبعض احاد الجملة لا یکون علة للجملة ثم ذکر فی شرح هذا الفصل الذی الکلام فیه بقوله انما ابطلنا القسم الثالث من اقسام القسم الثانی وهو ان یقال ان علة الجملة واحد منها معین فان قلنا انها لیست علة لبعض

احاد تلك الجملة وما لا يكون علة لبعض احاد جملة لا يكون علة لتلك الجملة فهذه المقدمة
لا بد لها من الدلالة فذكر في هذا الفصل ما دل عليها وهي ان كل ما كان علة للجملة الخ
وبما نقلنا ظهر ان ما نقله الشارح عنه ليس على وجهه ومن الجائز ان يقال الغرض من
كلام الامام لدفع ما ذكره الشارح ان كلام الشيخ على ما وجهه الامام ان الجملة الواقعة في
عبارته مقيدة بكونها غير شيء من احادها الا لعله ويمكن ان يقال في قول الشيخ عقيب ذلك
فهي علة اولا للاحاد ثم للجملة ايماء بوجه ما الى هذا فتدبر قال الحاكم وفيه نظر لانه ان اريد
بالعلة المطلقة العلة التي تستند اليها كل واحد الخ قيل اقول اراد رحمه الله تعالى بالعلة
المطلقة على ما هو الظاهر العلة المستقلة فلا اعتبار لان العلة المستقلة للجملة لا بد ان
يكون علة مستقلة لكل واحد من احادها اذ لو استند شيء من احاده الى غيرها لاحتاج
الجملة اليه بالضرورة فلم يكن ما فرضناه مستقلا بايجاد الجملة هذا خلف واما العلة في
قوله لم يكن علة للجملة بالحقيقة لو لم يكن المراد منها المستقلة كان هذا الكلام في محل
المنع اذ علة الجزء مطلقا علة للجملة لا محالة في الجملة حقيقة لا مجازا اذ لو كان المراد
منها العلة المستقلة يرجع الى ما ذكره الشارح فتامل انتهى وهذا كما ترى ان من الجائز
ان يقال ما ذكره في العلة المطلقة يجري في العلة المستقلة فيلزم الهذيان او الاستدراك
والمراد بالعلة بالحقيقة في قوله لم يكن علة للجملة بالحقيقة العلة الفاعلية كما اشار
اليه الحاكم بقوله لانها المراد بالعلة وان لم يقيد بالاطلاق ولو ورود هذا الاعتراض
على ذلك الكلام منع قوله اذ علة الجزء مطلقا علة الجزء اذ فاعل الجزء قد لا يكون فاعلا للكل حقيقة

وهو ظاهر بين قال الحاكم ورد عليه انه لو كان المراد ذلك لكان قوله اشارة الى ان كل
علة للجملة هي غير شيء من احادها الخ قيل اقول الشارح رحمه الله تعالى لم يجعل المطلوب
في هذا المقام هو مجرد وجود الواجب على ما فسر به بل كونه منتهى كل سلسلة على ما
صرح به اخرا موافقا لما ذكره الشيخ حيث قال فاذن كل سلسلة تنتهي الى الواجب الوجود
بذاته هو المطلوب ولا شك في مدخلية الفصلين في اثبات المطلوب واما الفصل
السابق عليهما وهو قوله كل علة جملة هي غير شيء من احادها الخ فيحتاج اليه بيان ان كل سلسلة
مترتبة من علل ومعلولات ولم يكن فيها علة غير معلولة يكون الواجب طرفا لها لانه
اذا اثبت احتياجها الى علة خارجة وثبت في ذلك الفصل ان العلة الخارجة علة لكل
واحد من احاد السلسلة لزم كون العلة الخارجة طرفا لتلك السلسلة لا محالة ومع
لا يلزم الفاصلة بين المطلوب ومقدماته وعلى ما حمله صاحب المحاكمات كلام
الشرح حيث جعل المطلوب وجود الواجب يصير الفصلان الاخيران على توجيهه
مستدركا انتهى هذا كما ترى لانه لا يلزم من كون العلة الخارجية علة لكل واحد من
احاد السلسلة الطرفية بخلاف ما ذكره الحاكم آنفا من العبارتين والشارح لم يثبت
هكذا ولا بطريق اخر بل زاد على علية الخارج للاحاد امرا اخر كما يفهم من كلامه في الفصل
الاول او لخرافات ذكره هذا القائل من قوله لزم كون تلك العلة الخارجة طرفا الخ كما ترى
الا ان يثبت بما ذكره الحاكم وغرض الحاكم وايراده بناء على ما ذكره الشارح لا انه لا يتم
بوجه اصلا وقول الحاكم على ما فسر به اشارة الى ما ذكرناه فلا يغفل وان غفل صاحب القيل

عنه وكلام الشارح يدل على ما سبق من ان كلامه يمكن ان يوجه على وجه يوافق ما يفهم
من كلام الامام من ابطال التسلسل وكلام صاحب القيل لا يخلو عن شائبة منافاة لما سبق
منه فتنبه وفي قوله وعلى ما حمله صاحب المحاكمات كلام الشرح الخ ايضا تامل قال
الحاكم ضرورة ان كل واحد منهما موجود والمجموع ليس بموجود الخ قيل اقول استلزام
الشيء لامر لا يقتضي ان يكون الملزوم اذا وجد وجد اللازم معه كيف والتناهي من
اللوازم الخارجية للجسم مع ان الجسم موجود في الخارج دونه وايضا لوازم المهية
كالزوجية بالقياس الى الاربعة اعتبارية وليست متاصلة في الوجود على ما صرحوا به
والا امتنع اتصاف المهية بها في الذهن اذ من المقرر ان كل صفة من شانها الوجود
في الخارج امتنع اتصاف الشيء بها الا بوجودها فيه بحسب الخارج على ما ذكره كثير من
المتاخرين ومن المعلوم ان الاتصاف الذهني ليس بحسب الوجود الخارجي للصفة ولو قيل
ان تلك الاشياء مستلزمة لوجودها ضرورة عدم جواز انفكاك الوجود عن الشيء في
نفس الاتصاف مستلزم لما به الاتصاف لكان اخصر واوضح في السؤال والحق في الجواب ان النقض
ان كلامه مبني على ان الوجود ليس بلازم الشيء لانهم فسروا اللازم الخارجي بما يكون عروضه
مستندا الى خصوص الوجود الخارجي واللازم الذهني بما استند عروضه الى خصوص الوجود
الذهني ويسمى معقولات ثانية ولازم المهية بما لم يكن لخصوص احد الوجودين فيه مدخل
ويفهم منه انه لا بد من مدخلية الوجود المطلق على ما صرح به المحقق فخرج عنه ان يكون لازما
اما تعريف اللازم بما يمتنع انفكاكه عن المهية فالمراد منه ما يمتنع انفكاكه عن المهية الموجودة

على ما صرح به المحقق الشريف ليتناول لازم الوجود والمهية ولم يختص بالاخير ولا يخفى
ان المتبادر من هذه العبارة ما عدا الوجود نظير ذلك انهم عرفوا العلة بما يحتاج اليه
الشيء ويدخل فيه الامكان نظرا الى الظاهر فلم يتحقق علة تامة بسيطة وهو خلاف ما
صرحوا به فقال بعض المحققين المراد من الشيء الممكن والمتبادر منه ح ما عدا الامكان
قال الشيخ في المقالة الاولى من منطق الشفاء ان كل واحد من الوجودين يلحق المهية خواص
واعراض مما يكون للمهية عند ذلك الوجود يجوز ان لا يكون له في الوجود الاخر وما
كانت له لوازم يلزمه من حيث المهية لكن المهية يكون متقررة اولا ثم يلزمها شيء
انتهى والظاهر ان المقرر هو الوجود فهذا الكلام صريح في مدخلية الوجود في اللازم فيخرج
عنه نفس الوجود انتهى وهذا كما ترى ضعيف وركيك لان تقرر المهية غير وجودها حيث انه
عبارة عن نفس المهية بما هي ومن الظاهر انها متقدمة على الوجود تقدما بالمهية و
عبارة الشيخ متصلا بما نقلها صاحب القيل يدل عليه وذلك حيث قال كل واحد من
الوجودين لا يثبت الا بعد ثبوت تلك المهية انتهى وهو يدل على ما ذكرنا وفي الشفاء
والاشارات اشارة الى ذلك بل تصريحات حتى ان من المتاخرين قد تفطن به الله في حواشيه
على الحاشية القديمة حيث اشار الى هذا التقدم بقوله فهذا التقدم قسم اخر خارج
من الاقسام الخمسة وتجد بالفعل هذا القسم من التقدم انتهى ولا يخفى ان المراد من الاقسام
الخمسة التقدم بالزمان والشرف والطبع والعلية والرتبة ومن الظاهر ان ما
التقدم في المتقدم بالطبع هو الوجود وفي العلية هو الوجوب وان تقدم المهية على الوجود

ليس من هذين التقدمين ولا من غيرهما فهو ظاهر فقد تعين ان يكون قسما سادسا لها
منها فيعبر عنه بالتقدم بالمهيه واصرح من ذلك كله ما قاله الشيخ في التعليقات
الوجود من لوازم المهيات لا من مقوماتها لكن الحكم في الاول الذي لا ماهيه له غير
الانيه يشبه ان يكون الوجود حصة اذا كان على صفة وتلك الصفة هي تاكد الوجود
وليس تاكد الوجود وجودا مخصص التاكد بل هو معنى لا اسم له يعبر عنه بتاكد الوجود
فتدبر قال الحاكم فان قلت ما ذكرتم في غير الوجودات الخ قيل اقول المستفاد من قول
الشيخ ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب المهيه التي ليست
هي الوجود يجوز ان يكون على طريق المفهوم فيكون وجود الواجب معلولا لذاته فاشكل
عليه الامر في انه يلزم ان يكون الشيء متقدما على نفسه واجاب بما محصله وملخصه
ان اللازم ههنا تقدم الوجود على كونه موجودا وهو المراد بقوله وجوده فلا يلزم
تقدم الوجود على الوجود ولا تقدم كونه موجودا على كونه موجودا ايد له على ما ذكرنا
قوله فيما بعد بل اللازم ان الوجود متقدم على كونه موجودا ولا يحتذر فيه وبناوه على
تخيل ان العله ان كانت غير الوجود كانت متقدمة بالوجود على معلولها اي كانت
موجودة اولا فصار المعلول موجودا واما اذا كانت العلة نفس الوجود فيكون في
العليه تقدمه بنفسه لا بوجوده حتى يلزم تقدم كونه موجودا على كونه موجودا
وجميع ذلك تعسف فان قول الشيخ حيث قيد المهيه بكونها غير الوجود ليس من جهة
ان حكم ما هو صرف الوجود خلاف ذلك بل من جهة ان الحال فيه اظهر من ان يخفى ضرورة

ان الشيء لا يكون سببا لنفسه بل المهم له نفي ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من ان ذات
الواجب تعالى غير الوجود وكان سببا لوجوده فلهذا قيد المهيه اوس جهة التنبيه
على ان المراد بالمهيه غير الوجود على ما ذكره صاحب المحاكمات واما الفرق بين الوجود
وغيره فيحكم لان العقل يحكم بان العلة ما لم يكن موجودة اولا لم يوجد المعلول سواء كان
عين مفهوم الوجود او غيره وايضا كون الواجب عين الوجود ومع هذا كان وجوده
معلولا لذاته ما لم يذهب اليه الشيخ ولا غيره فكيف يمكن حمل كلام الشيخ عليه فتامل
ولا تحبط انتهى وهذا كما ترى انه من الجائز ان يقال في توجيه كلام الحاكم ان مراده ان المهيه
التي هي نفس الوجود بمعنى صدق الوجود المطلق عليه فالذي يتاخر عن الوجود على ما
ذكر الحاكم وهو كونه موجودا ارجع الى صدق الوجود المطلق الذي هو مقتضاه ومن
ههنا لا يلزم تقدم الشيء على نفسه لان المتقدم غير المتاخر حيث ان الاول هو الوجود
الخاص الذي عينه والثاني هو الوجود المطلق الصادق عليه كما هو المشهور ومذهب
قال الحاكم فعلى تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة غير مطابق الخ قيل
اقول هذه المناقشة مبنية على اعتبار مفهوم الشرط وانه على تقدير انتفاء الشرط
ينتفي الحكم الذي هو لزوم احد الامرين وانت تعلم ان القول بالمفهوم مما نفاه بعض الاصوليين
ومن قال به فانما اعتبره فيما اذا لم يوجد للتقييد فائدة اخرى غير ان نقيض الحكم ثابت لما
لم يحقق القيد وههنا يحتمل ان يكون تخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة
بناء على ان عدم المقارنة هو الحق عند الشيخ واليه ذهب الشارح والمقصود نقل مذهب

على المذهب الحق والاشارة الى دفعه واما ان هذا الاعتراض عام الورود وكان قائما على
ما اختاره الامام ايضا فلا يتعلق بغرض الشارح رحمه الله فهذا وجه التخصيص في
النقل واما ما ذكر من التوجيه لقوله لا يقال فغير نافع في تصحيح النقل وان كان نافعا
في صحة التخصيص المذكور فالمقصود منه دفع ما اورده من النظر الذي حاصله ان
لا وجه لتخصيص لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة لا دفع ما ذكره من عدم صحة
نقل المخصص انتهى وهذا كما ترى حيث ان غرض الحاكم انه يفهم من كلام الشارح ان
هذا بعينه ما ذكره الامام وليس كذلك لانه لا يمكن تخصيص هذا الذكر بذلك الوجه
وعلى تقدير صحة هذا الوجه لا يندفع ما ذكره الحاكم من عدم كون ما نقله الشارح
المحقق مطابقا لما ذكره الامام وبالجملة ان ايراده على الشارح المحقق من حيث ان ما
نقله عن الامام لا ينطبق عليه لا من حيث انه لا يمكن التخصيص هذا الوجه قال
الحاكم لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين متحدين في الحقيقة الخ قيل اقول فيه بحث
اما اولا فلان هذا الكلام مشترك الورود بين ما ذكره الامام وبين ما ذكره الشارح
نقلا عنه كما يظهر لادنى تامل وليس له اختصاص بما نقله فهذا الايراد على تقدير وروده
يرد على الامام لا على الشارح واما ثانيا فلان حقيقة الواجب لو كان هو الوجود
بشرط عدم العروض ولا يمكن دخول هذا الشرط العدمي في حقيقة الواجب تعالى
شانه ولا ان يكون النفسيه داخلا فيها فيبقى مجرد الوجود فيلزم التساوي بين
وجود الواجب ووجود الممكن في الحقيقة وان لزم التساوي في الحقيقة النوعيه

وان الفرق بينه وبينها بالامور الخارجه فكان مكابرة فاحشه وكيف يمكن القول
بان وجود الواجب الذي اتصف بالوجوب عين حقيقته ووجود الممكن الذي
اتصف بالامكان مع ان الوجوب والامكان من لوازم المهيه وباختلافهما
تختلف الذات والمهيه واما ان الامام اعترف بتساويهما من حيث الوجود
ولا يلزم تساويهما مطلقا فجوابه ان الامام جعل تساويهما محذورا واورد ذلك
الايراد على الشيخ فلو اراد بتساويهما مجرد الاشتراك في كونهما وجودا وذلك يرجع
الى انهما مشتركة في مفهوم الوجود وان الوجود مشترك معنوي بينهما وذلك مما لم ينكره
الشيخ البتة فعلم ان المراد منه الاشتراك في الحقيقة النوعيه وقد عرفت فساده
انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره بقوله اما ثانيا فلانه ماخوذ مما ذكره الحاكم في دفع
الشبهه بقوله والحق ما ذكره الشيخ ان واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا
اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للمهيات تختلف بحسب اختلاف
اضافته اليها واما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة انتهى و
ذلك كما سيأتي في اخر ما ذكره بقوله اشارة واجب الوجود المتعين الخ واشار
الى ما ذكره صاحب التفسير بقوله واعلم ان هذا البحث من اوله الى اخره مبني على كلية الوجود
وتعدده والحق ان المتعدد هو الموجود لا الوجود ثم جد برنا لو نقلنا ما ذكره الشيخ
في الشفا ليكون شرحا لهذا المقام قال فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر
الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قوله

انه مجرد الوجود بشرط سلب الزوايد عنه انما الموجود المشترك فيما ان كان موجودا
هذه صفته فان ذلك ليس الموجود بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب
اعني في الاول انه الموجود مع شرط الازيادة تركيب وهذا الاخر هو الموجود لا بشرط
الزياده فالوجود بشرط لا وهو المذكور ههنا وكلام الحاكم يمكن ان يكون هو الوجود
بالشرط الذي في كلام الشيخ بل الظاهر ان يكون هذا المفهوم الاخير قال الحاكم والحق ان
المتعدد هو الموجود لا الوجود الخ قيل اقول هذا ما ذهب اليه اهل التحقيق وهو
ان الوجود شخص واحد قايم بذاته وموجوديته بنفسه وهو عين ذاته تعالى و
موجودية ما عداه من الممكنات بسبب علاقة بينها وبينه الا ان حقيقة تلك العلاقة
غير معلومة لنا فالموجود متعدد والوجود واحد كما ان المتشمس متعدد والشمس
واحد وقد نقل عن المحقق الشريف ههنا حاشية هذه اما ان الوجود ليس كليا فلانه
لو كان كليا وهو عين الواجب لكان للواجب ماهية كلية وانه محال واما انه لا
يتعدد فلان كلامنا في فرد به لو كان مجرد الوجود لزم ان يكون الوجود مع وحدته متعددا
وانه محال ولو كان الفرد هو الوجود مع شي لزم تركب الواجب وانه ايضا محال اقول فيه
بحث اما في المقام الاول فلان الوجود الذي هو عين الواجب هو الوجود الشخصي
البسيط وقول الوجود المطلق قول العرض العام فلا يلزم ان يكون للواجب ماهية
كليه واما في المقام الثاني فلان تعدده بتعدد افراده التي يكون المطلق عرضيا
بالنسبة اليها وكل واحد منها بسيط داخل تحت مفهوم عرضي فلا يلزم تركب اصلا

ولو سلم ففي الممكنات دون الواجب انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره الحاكم بناء على
مذاق اهل التحقيق والذوق من المتالهين من ان الوجود هو الجزئي الحقيقي الذي
هو الواجب وما عداه من الممكنات موجود بمعنى الانتساب الى حضرة الوجود وما
ذكره من الايراد في المقام الاول بان قول الوجود المطلق قول العرض العام مدفوع حيث
انه بناء على مذاق غير هؤلاء من الحكماء وبالجملة ان المذاهب في الوجود ثلث الاول مذهب
الصوفية وهو ان الوجود والموجود كلاهما جزئي حقيقي منحصر فيه تعالى واما ما عداه
من الممكنات فانما هو شئون واعتبارات لذلك الوجود الحقيقي والثاني ما ذهب
اليه اهل الذوق كما قلنا والثالث ما ذهب اليه الحكماء من كون الوجود والموجود
كليهما امرا كليا والوجود الذي هو عين حقيقة واجب الوجود هو الجزئي الذي لا يحلل
الى الماهية والوجود والمذهب الثاني مشارك لكل من هذين المذهبين في جزء تقريره ان
كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه
في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا او ما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن
له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج
الى الغير الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن فكل مفهوم مغاير
للوجود فهو ممكن ولا شي من الممكن بواجب فلا شي من المفهومات المغايرة للوجود بواجب
وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود
بذاته لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون

تعينه بذاته لا بامر زايد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون
الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان
التعدد ولا انقسام وقايم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود
المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور وجود الماهيات
الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم
بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى بحسب الاطلاع على ماهيتها فالموجود
كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا هذا محصل ما ذكره الحاكم على ما اشار اليه المحقق
الشريف بقوله هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا ولا يميل اليه الراسخون
في العلم فان قلت المعنى يتبادر الى الذهن من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة فكيف
يكون جزئيا حقيقيا وايضا المفهوم من لفظ الموجود ما قام به الوجود كما اشتهر في كلامهم
فكيف يفسر بمعنى لا يفهم منه قلت الجواب عن الاول ان الكلام في حقيقة الوجود لا فيما
يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان يكون مفهوما كليا وعارضا
اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس
الى حقيقته وعن الثاني ان المتبع هو البرهان وما يؤدي اليه لا الاشتهار في السنة
جمهور الاوهام ثم تجه على المقدمة القائلة كل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره
فهو ممكن منع لطيف وهو ان المحتاج في كونه موجودا الى غيره هو وجوده وينبغي
بنظر دقيق وهو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار

معلولا موقوفا في ذلك عليه وكل ما هو كذلك فهو ممكن سواء سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده
او موجدا ومما يؤكد كون الوجود عين الواجب ان الوجود في حد ذاته مناف العدم وهو
ابعد المفهومات عن قبول العدم لان كل ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة
الوجود ولا شك ان الواجب هو الذي ينافي العدم لذاته لا ينافي بواسطة غيره وبما
قررناه من التفصيل الموضح لما قال صاحب القيل ويندفع كلامه اولا وثانيا بلا قيل ثم ان
ما ذهب اليه الصوفية هو ان ما عداه تعالى لا موجود ولا وجود بل هو شئون واعتبارات
وما قال بعض المنتسبين اليهم من انه لا اختلاف بينه وبين ما عداه مردود بل ما يتوهم
من الاتحاد فانما هو لشدة قرب في الحلاج في قوله انا الحق وذلك حيث انه لما انقطع
عن ذاته ونسي هويته فقد امحى عنه ولاحظ الواجب الحق بل لم ير الا ذاته الحقة المتعالية
في الوجود فقد توهم انه هو هو كما ان نفوس العوام نسيت ذواتها وهوياتها فنسبت انانا
وانت الى ما يتعلق به من الابدان كانها توهمت اتحادها كما نبه عليه الشيخ العارف السهروردي
والاتحاد او الحلول واما الهما فلا نقول بهما احد من هؤلاء قال الشيخ العارف
السهروردي الذي هو خال هذا الشيخ في عوارف المعارف حكاية عن الشيخ ابي علي الفارمدي
انه حكى عن شيخه ابي القاسم الكركاني انه قال ان الاسماء التسعة والتسعون تصير اوصافا للعبد
السالك وهو بعد في السلوك غير واصل ويكون الشيخ عني بهذا ان العبد ياخذ من كل
اسم وصفا لا انه حال البشر وحضوره مثل ان يأخذ من معنى اسم الرحيم معنى من الرحمة
على قدر البشر وكل اشارات المشايخ في الاسماء والصفات التي اعز علومهم على هذا

المعنى كيف وان الممكنات محفوفة بالعدم السابق واللاحق ممنوة بالعدم بحسب جوهر
ذاتها وكيف يتصور اتحاد المهيات مع الواجب ولا نسبة للمهيات معه اصلا ثم ان
الحاكم قد اختار ذوق المتالهين حيث قال والحق ان المتعدد هو الموجود لا الوجود
وقد تصدينا لتحقيق المقام على النمط الاوفى في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء
قال الشارح اعلم ان الدور ان كان ظاهر الفساد الخ يعنى لان الدور سلسله
متناهيه وكل سلسلة كذلك تنتهى الى الواجب لما مر قال الشارح بل انما باعتبار
كالعاقل الخ بل بالتسميه كما تظهر من الشفاء حيث قال فيه انه بل بمجرد التسميه و
ترتيب المعانى بتقديم وتاخير كقولنا ان العاقل هو المجرد الذى له مجرد او عنده
مجرد والمعقول هو المجرد الذى عند مجرد وذلك حيث انهما تصدقان على الجوهر المجرد
نفسه من ذوات اعتبار امر زايد على مجرد التسميه وترتيب المعانى والحاصل ان
بعد ان قال ان ذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثره قال وذلك
لانه بما هو هوية مجرده عقل وبما يعتبر ان هويته المجرده لذاته فهو معقول لذاته وبما يعتبر
له ان ذاته له هوية مجرده عقل وبما يعتبر ان هويته المجرده لذاته فهو معقول لذاته
وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجرده وهو عاقل ذاته فان المعقول هو الذى مهيته المجرده
لشى والعاقل هو الذى له مهيه مجرده لشى ليس من شرط هذا الشى ان يكون هو او اخر
بل شى مطلقا والشى المطلق اعم من هو او غيره ونعم ما اشار اليه الشارح المحقق بقوله
او بغير ذلك وان كان بعض الجهلاء الاعلام لم يعقل مرمى هذا قال الشارح هذا

اطلاق هذا الموجود الخ اشارة الى الفرق بين اطلاق الشى على الشى باعتبار شى هو
بين اطلاقه عليه عند شى فاذا تقرر هذا فنقول ان صدق الموجود المطلق على هذا الكو
وذلك العرض عند اطلاق هذين الموجودين عليهما صدق عرضى وان كان صدقه
عليهما ذاتيا بحسبهما ولذا قال فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان ونظير
ذلك ان الابيض يصدق على زيد وعمرو عند اطلاق هذا الابيض وذلك الابيض صدقا
بالعرض وبحسبهما صدقا بالذات ثم لا يخفى ان هذا ايضا ظاهر بخلاف ما سيذكره بقوله
وكذلك الوجود وبوقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكنات لا اقول على مهيات
الممكنات بل على وجودات تلك المهيات ثم لا يخفى ان للوجود اطلاقات منها الوجود
المطلق بالمعنى المصدرى وانه من المحمولات العقليه ولا وجود له فى الخارج و
حصته وهما زايدان على المهيه وقد يعبر عن هذه الحصه بالوجود الخاص كما هو
المشهور ولذا قال الشيخ فى الشفاء ان المثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه
بياض وذلك هو الذى سميناه بالوجود الخاص ولم يرد به الوجود الخاص عنى به على
ان الاطلاق بمجرد التسميه ولا ان بين الوجودين فيما وقع عنده فى الشفاء وقوله هو الوجود
بمعنى الوجود الاثباتى هو الوجود المطلق بمعناه المصدرى على ان يكون عرضيا للوجودات
الخاصه بمعنى المهيات المخصوصه لا ينافى ان يكون ذاتيا لما له من الحصص كالوجودات
المضافة الى المهيات وان ما قاله الشارح يصح توجيهه لو لم نفصل بقوله لا اقول الخ
فليتامل قال الشارح اتصاف الجسم بالملون لم يقل باللون لان اتصاف السطح

باللون بالذات دون الجسم ولكن لما كان السطح هو الملون فيكون اتصاف الجسم
بحسب الذات قال الشارح لم لم لما كون الوجود مساويا للموجودات المعلوله
فيكون الفرق بينهما بافتقار الوجودات المعلوله الى غير علة ماهيتها بخلاف وجوده تعالى
لافتقاره الى مهيته والتالى باطل بما ذكره من الدليل فعين الاول فيكون وجوده ايضا زايدا
على مهيته كما فى الممكنات قال الشارح واما بالاولويه وذلك حيث يطلق تارة
على ما للشى لذاته وعلى غيره بواسطة كالواحد على ما لا ينقسم لكن لا من جهة انفصال
واخرى على ما يكون الشى اكثر دوام وثبات وللغيره بحسب ما يقابله وذلك على ما قاله
الشيخ فى الشفاء فان الوجود لبعض الاشياء من ذاته ولبعضها من غيره وكل ما هو متقدم
معنى فهو اولى به من غيره عكس فقد يكون شيئان يشتركان فى معنى من المعانى وليس هو لاحدهما
قبل الاخر فيما تقدما لكن احدهما اولى به بكونه اتم فيه واثبت تدبر قال الشارح والوجود جامع
لجميع الخ بل الحق انه غير جامع لجميعه كما يظهر مما قاله الشيخ فى الشفاء ان من المعانى المقوله
بالتشكيك هو الوجود فانه ليس موجودا فيهما على صورة من كل وجه فانه موجود لبعضها
قبل ولبعضها بعد فان الوجود للجوهر قبل الوجود لسائر ما يتبعه وايضا فان الوجود لبعض
الجواهر قبله لبعض وكذلك الوجود لبعض الاعراض قبله لبعض فهذا طريق التقدم و
التاخر وكذلك تختلف من طريق الاخرى الاولى فان الوجود لبعض الاشياء من ذاته
ولبعضها من غيره ثم قال واما الذى يختلف فيه بالشدة والضعف فذلك انما يكون فى
المعانى التى تقبل الشدة والضعف مثل البياض وقد وافقه بهمنيار فى التحصيل حيث

قال ان الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص
وانما يختلف فى ثلثه اشياء هى التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب
والامكان فقد بان ان الشدة والضعف لا يجريان فى الوجود وذلك لان الاختلاف
النوعى معتبر فيه على ان يكون العقل بمعونة الوهم ينتزع امثال الضعيف عن الشديد و
الوجود العام ليس الا بمعنى مصدرى لا يكون جنسا ليندرج تحته انواع ولا نوعا ليندرج
فيه اشخاص او اصناف قال الشارح كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا
على السواء قيل اقول المشهور ان البياض جنس لما تحته من المراتب المختلفة شدة وضعفا
والحق ان المقول بالتشكيك هو الابيض بالقياس الى الجسمين كما صرح به اولا وكذا التشكيك فى
صدق الوجود على وجود العلة اقدم من صدقه على وجود المعلول بان يقال صار وجود
العلة وجودا فصار وجود المعلول وجودا بل يقال وجدت العلة فوجد المعلول اى
صارت العلة موجوده حصل المعلول موجودا فالمقول بالتشكيك هو الموجود بالقياس
الى العلة والمعلول لا الوجود بالقياس الى العلة والمعلول ولا الوجود بالقياس الى وجودهما
وقس عليه ساير انواع التشكيك فاسد انتهى وهذا كما ترى ان الشهرة لا تضر ستندا الى
مثل الشارح وما ذكره بقوله صار وجود العلة وجودا الخ لا نعنى ان يكون الوجود
مثل المهيات فى الخارج على ان ما حققه صاحب القسطاس فى حواشيه على التجريد ان الوجود
يقال على الوجودات اى العوارض للمهيه على التشكيك ينافى ما سبق منه اولا فتدبر
فيه فان البحث فيه مجال واسع من جانبين قال الحاكم فانه لما ثبت ان البياض المقول

على البياض ليس طبيعة نوعيه ولا جنسيه سن ان البياضين ليسا مشتركين في ذاتي الخ
قيل اقول فيه نظر ظاهر اذ المبين ان البياض ليس ذاتيا لهما واما انهما لا اشتركان في ذاتي
اصلا فغير لازم مما ذكره الشيخ في نفسه لان دخولهما تحت مقوله الكيف الذي هو الجنس
العالي ضروري ولا يذهب عليك ان توجيه السوال لا يتوقف على ادعاء كونهما نوعين
منفردين لا يدخلان تحت جنس اصلا فان الانواع المندرجه تحت جنس وهي اكثر الانواع
بل جميعها على ان الشيخ ذهب الى ان النوع الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي لهما اسما
فيتوجه المذكور انتهى وهذا كما ترى يمكن ان يقال انه اراد الحاكم من عدم اشتراكهما في ذاتي
عدم اشتراكهما في ذاتي كونه بياضا فليس البياض ذاتيا للبياضين ويوميانه يفهم
من هذه العباره لمعونة ان في هذا الوصف اشعارا بالعليه ان اشتراك البياضين
من حيث انهما بياضان في ذاتي يستلزم كون البياض ذاتيا لهما وكذلك يوميه ما
وزعه الحاكم عليه بقوله فيكونان نوعين منفردين من دون نعسه بقوله لا اشتراكا
في ذاتي اصلا وكذلك قوله عقيب ذلك ولو كانا نوعين فتدبر ثم ان ما وقع منه
من الضرورة في قوله لان دخولهما تحت مقوله الكيف الذي هو الجنس العالي ضروري
محل كلام كيف وانه من غوامض المسائل الحكميه قال الشيخ علو رحمه في تحقيق
المسائل واثباتها وبيانها في منطق الشفاء في فصل تعريف عدد المقولات قد بقي
ما يتصل بالبحث الذي يحرى فيه النظر في تصحيح العدد الذي لهذه المقولات وانه
وان لم يكن حصرها في عدد اقل فليس يمكن بسطها الى عدد اكثر وهذا شيء تحاوله الجمهور المطلس

فان السبيل في تصحيح ذلك يحوج الى الخاء ثلثه من النظر احدها ان يبين ان حملها على ما
تحتها ليس على سبيل الاتفاق في الاسم وليس على سبيل حمل معنى واحد يختلف بالتقدم
والتاخر فيكون على سبيل التشكيك ولا ايضا على سبيل قول اللوازم التي تقال على ما تحتها
بالسويه من غير اختلاف لانه لا يكون ح من المقومات بل يكون من اللوازم او
الامور الاضافيه التي لا تقوم بها ماهية الشيء فاذن ان حمل المقوله على ما يجعلوه
انواعا لها حمل بمعنى واحد مقوم المهيه تلك الانواع وليس على سبيل الحد الوجوه
المستثنا مكان كل واحد منها جنسا بالحقيقه لما يجعل نوعا ولم يكن نسبة واحد منها
الى ما جعل نسبة العرض الى التسعه او نسبة الموجود الى العشره او نسبة النسب
الى مثل كالاين ومتى وجدة والفعل والانفعال فانه ان كانت الكيفيه مثلا ليس تقع
على الاشياء المجعوله انواعا لها على شرايط وقوع الجنس وتكنها كانت تقع على سبيل
اللوازم وان كانت بمعنى واحد لم يكن جنسا لما تحتها بل ان كان حمل ما تحتها على ما
هو اخص مما هو تحتها حمل مقوم وصار كل واحد مما تحتها بالحقيقه هو الجنس
الاعلى وكان مثلا الجنس الواحد منها هو الذي يسمى كيفيه انفعاليه وانفعالات
الجنس الاخر مثلا الملكات والحالات وكانت الكيفيه مقوله على هذه الاعلى
سبيل قول الجنس بل على سبيل اللوازم كان عدد الاجناس التي هي بالحقيقه اجناس
عاليه فوق العدد المذكور وهذا الوجه من تدقيق النظر لم يشتغل به احد ممن سلف
انتهى وهو صريح في ان ذلك من غوامض المسائل التي لصعوبتها لم يشتغل بها احد

ممن سلف فكيف يصح من هذا القائل دعوى الضرورة في مثلها قال الشارح ان
الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود بمعنى اما عروض المهيه الخ قيل اقول
يمكن الجواب بان الوجود المطلق بمعنى عروض نفسه للواجب اه وان الوجود
المطلق لا بمعنى شيا مل المهيات بمعنى العروض والحوان بفصل ويقال ان اراد
ان المطلق بمعنى عروض افراده للمهيات او لا عروضها فالجواب ما ذكره الشارح
وان اراد ان المطلق بمعنى عروض نفسه او لا عروضها فالجواب ما ذكرنا على الوجه حسن
فتامل انتهى وهذا كما ترى انه لا يصح القول بان الوجود المطلق بمعنى عروض
نفسه له تعالى بل انه بذاته مطابق صدقه ومصداق حمله واما مصداق حمله
على غير ذاته من حيث استناده اليه تعالى فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن
الا ان الامر الذي هو مبدا انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيث هي مكتسبه
من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته لانه وجود قايم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا
لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره فالوجود المجرد الذي
هو ذات الواجب بمعنى صدق المطلق عليه فالمعنى هو الوجود المجرد والمقسم
هو صدق المطلق كما صرح به المحققون ومن هاهنا ظهر ان صدق المطلق لا بمعنى
العروض بل هو المعنى الوجود الخاص بل نقول ان اقتضاء ذاته الحقه لا بمعنى
ايضا عروض الوجود المطلق بل ان نسبته اليه نسبة الذاتيات الى الذات
من حيث عدم احتياجه فيه الى الحيثيه مطلقا لا تعليليه ولا تقييديه بل ذاته بذاته

مصداق حمله عليه كنسبة الانسانيه الى الانسان مثلا حيث انه بذاته مصداق
حملها عليه ومطابق صدقها واما قوله بل المهيات بمعنى العروض فهو مندرج فيما
ذكره الشارح ايضا ثم انا لو سلمنا عروض الوجود المطلق فنقول ان عروضه لشيء ما
يستلزم عروض حصصه له فما ذكره في الحق والتفصيل فيه يمكن ان يكون حرا امر هذين
الوجهين ايضا بوجه ما اذا كان المراد عروض الافراد واللاعروض كذلك ويمكن عروض حصص
من الوجود المطلق للواجب تعالى وهذا ايضا مما نطلق عليه الفرديه ولا غبار فيه لا عروض
الوجود المطلق له يستلزم هذا والتحصص غير المتحصص ايضا كما ترى وعلى تقدير ان
يكون المراد ان المطلق بمعنى عروض نفسه او لا عروضها يمكن اجراء الجواب الذي
ذكره الشارح بوجه متدبر قال الحاكم فان من الجائز ان يكون الواجب محتاجا في صفه
عدميه الى شيء عدمي الخ قيل اقول فيه ان تجرد وجود الواجب هو مناط الواجبيه عند
الحكيم فكيف يمكن احتياج الواجب فيه الى شيء على ان لنا ان نرجع هذا الى امر وجودي
وهو كون الواجب موجودا بذاته فتامل فيه انتهى وهذا كما ترى ان تجرده تعالى عبارة
عن تقدسه عن المهيه وتنزهه عنها ويعبر عنه باللاعروض اي عدم عروض الوجود
له فمفاده يرجع الى انه نفس الوجود القايم بذاته فلا يصح ان يكون مناط الواجبيه كيف
وذلك نفسها فلو احتاج في كونه نفس الوجود الذي هو عين حقيقته الى الشيء لزم
احتياجه في وجوده اليه فيلزم امكانه وذلك بخلاف ما عليه امر امكانه نظرا
الى بعض جهاته واعتباراته على ما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء في حل شبهه بقوله

فينبغي ان تجتهد جهدك في ان تخلص عن هذه الشبهة و يحفظ ان لا تكثر ذاته و لا تبالي بان
يكون ذاته ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود ذلك ليست
بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها اشهى ثم لا يخفى ان ما ذكره في مرتبة العلاوة من رجوع
التجرد و عدم عروض الوجود الى كون الواجب موجودا بذاته محل تامل بل انه يرجع الى كون
الوجود عين ذاته الا ترى ان الاشاعرة من المتكلمين لما ذهبوا الى زيادة وجوده على ذاته
حكموا بوجوده بذاته فقد ظهر ان وجوده بذاته ليس معنى عينية الوجود لذاته و لا يرجع
اليه انتهى ثم ان حاصل ما ذكره المحاكم هو ان المحتاج الى العلة هو العروض و اما الا لا عروض
فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ما ذكره الشارح المحقق في هذا المقام
فتدبر قال الشارح لان دليلهم الذي عليه يعولون و به يصولون قولهم انا نعقل
مهية المثلث مع الشك في وجوده الخ قيل اقول لا يخفى ان الشك انما ينافي التصديق
بثبوت الوجود لمهية المثلث لا ما ينافي تعقل ماهية الوجود بل يستلزم فانقله الامام
ليس استدلالا على المغايرة بين الامرين بان احدهما معلوم و الاخر غير معلوم لان المهية في
صورة الشك كما علم علما تصوريا فكذا الوجود و كما ان الوجود ليس معلوما علما تصديقيا
بل ثبوت الوجود للمهية فكذا المهية فلا فرق و الحق ان الاستدلال على مغايرة الوجود
للمهية بانا نعقل الوجود المهية و نغفل عن وجودها مثل ما ذكره الامام لا دليل الشك
فتامل فيما سمعي و هذا كما ترى اما اولا فلان الغرض من هذا نقل دليلهم حتى يرد عليه في
الدليل المعول عليه ما اورد عليهم و ليس عليه تصحيح هذا الدليل و ما يجب ههنا ذكر ان

هذا الدليل بهذا الوجه في كلامهم و اما ثانيا فلانه مندفع بان المراد انا نتصور المهية
و نشك في وجودها فلا يكون عينها و الا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه
بين فلا يكون ايضا ذاتيا لها لان بين الثبوت لما هو ذاتي له قال المحاكم و هذا المنقول
غير ما ذكره الامام الخ قيل اقول ما نقله الشارح رحمه الله تعالى عن الامام ذكره الامام قبل
هذا البحث في دليل بطلان الدور على ما نقله حيث قال المعتمد في ابطال الدور ان
يقال العلة متقدمة على المعلول فلو كان كل واحد منهما علة للاخر لكان كل واحد منهما
متقدما على الاخر و اذا كان كذلك كان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه
و المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيلزم تقدم كل منهما على نفسه و
ذلك محال لا يقال ان المراد بالمتقدم ههنا هو الذاتي و سنبين بعد ذلك انا لا نعقل من تقدم
العلة بالذات على المعلول الا كونها مؤثرة في المعلول فيكون القائل لو كان شيء كل
واحد منهما علة للاخر لكان كل واحد منهما علة للاخر و لا يستح بين التالي و المقدم
فرقا ذكر انه في ذلك البحث و لم يذكر من دليل بطلان الدور اثرا في متن الكتاب لم يذكر
الشارح هذا الاعتراض على ما اعترضه من دليل بطلان الدور و انما نقل هذا على كلام
الشيخ في هذا البحث لانه مثل ما ذكره في دليل بطلان الدور و الاعتراض عارفه فنقل
الاعتراض على هذا الكلام و اجاب عنه ليسلم كلام الشيخ عن الرد و الايراد و لا يبقى له مجال
اعتراض و على هذا ما اعترض به على ذلك البحث ايضا من غير توجيه عن الكتاب على عادة المستمر
في هذا الشرح و ح يندفع جميع ما ذكره صاحب المحاكمات الا ما اورده بقوله ثم الامام

لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التاثير الخ اذ ح يمحو الفرق بين الكلامين فان
ما ذكره في بطلان الدور هو تقدم العلة مطلقا و ما ذكره الشيخ ههنا هو تقدم العلة
بالوجود ففي الاول لم يبق الفرق بين المقدم و التالي بخلاف الثاني و الجواب انه لو قال الامام
ذلك في هذا الموضع فللشارح ان يقول اشار هنا في دليل بطلان الدور اذ معلوم ان
المراد من تقدم العلة هنالك تقدمها بالوجود او بالعدم فيظهر لك و لم يكن مذكورا
صريحا في دليل بطلان الدور مما لا يسمن و لا يغني من جوع ثم ان الشارح لم يوجه الاعتراض
المذكور على هذا البحث لان الامام احال بيان معنى التقدم بالذات و هو التاثير الى
النمط الخامس حيث بحث فيها عن معاني التقدم و التاخر و بين الامتياز بين المعاني
و هو الموضع اللائق بهذا البحث و قد ذكر الاعتراض في ذلك النمط و نقل الشارح هناك
و اجاب عنه في الجواب ان تقدم الشيء منا بالوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود
معلوم ببديهة العقل و ليس الغرض من هذه البيانات تعريفه و لا بيانه هذا و اما ما
نقله صاحب المحاكمات في هذا البحث عن الامام فغير مطابق لان الامام في هذا البحث
قال هكذا ان اريد به كونها مؤثرة فيه فهذا معلوم مسلم لكن قول القائل العلة متقدمة على
المعلول في الوجود يرجع حاصله الى ان العلة لا تؤثر في المعلول الا بعد وجودها و هذا هو
المصادرة على المطلوب الاول فانا ندعي ان المؤثر في وجود الشيء هو نفس مهيته فقط لا
باعتبار وجود اخر سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى و لا يخفى عليك
ان ما ذكره الامام يرجع الى قولنا العلة متقدمة على المعلول بالوجود اعادة للشرطية

الذي

المذكوره و هي انه لو كان علة كانت متقدمة بالوجود لا انه كان عين التالي لان مضمون
هذا القول هو مضمون الشرطية على تقدير ان يكون التاثير هو معنى التقدم فما
نقل من انه اعادة التالي بعينه ليس على ما ينبغي اسمي و هذا كما ترى انه لا اندفع به اصل
الايراد الذي اشار اليه المحاكم حيث انه يحتمل ان يقال ان مراد الامام الاستفسار
كما يدل عليه كلامه سابقا فيما ذكره في حكاية الدور و جواب الاستفسار لا يكون الا
لو قال نحن نعلم بالضرورة كما اشار اليه المحاكم فيندفع بما ذكره ايضا ثم من الظاهر انه لا يتم الا
بما سيذكره المحاكم من قوله و الحق في الجواب الخ حيث ان فيه تصوير معنى التقدم و
بيانه بغير التاثير و تحققه في العلة نظرا الى المعلول و هو تحقيق ما حققه الشارح
في شرح النمط الخامس و غرض المحاكم مما وقع عنه بقوله و هذا المنقول غير ما ذكره
الامام بيان حديث الاستفسار و تحقيق ما ذكره الامام في هذا الفصل حتى يرد عليه
ما اورده لا بيان ان الامام لم يقل ان التالي اعادة المقدم بعبارة اخرى بل قوله العلة
متقدمة في الوجود على المعلول اعادة التالي بعبارة اخرى بل الظاهر انه مما اشار اليه
في العلاوة التي من شانها رسل البحث الاصل ثم ان صاحب القيل اشار الى دفع هذه
العلاوة و بارتكاب ما هو اخش منها و ايضا ان ما ذكره الشارح في هذا المقام نائب
عن هذا التوجيه الذي تصدى له صاحب القيل كل الاباء ثم ان ما وقع عنه من العليل
بقوله اذ معلوم الخ فهو عليل ايضا ضرورة ان المراد منه ان التقدم لا يتصور الا با
لوجود او بالعدم فهو اول نزاع كيف لا يكون كذلك و التقدم بناء على ما ذكره الامام

بمعنى التأثير ومن الظاهر المحتمل في بادى النظر جواز تاثير المهيه في وجودها وبعدها
عليه بالمهيه كما عليه شاكله بعدم اجزاء المهيه عليها وهو من اقسام التقدم الذاتي
ومن الظاهر عند الامام جواز تاثير المهيه فقط كما يظهر مما ذكره في هذا الفصل بقوله
وهذا هو المصادره على المطلوب الاول فانا ندعى ان الموثر في وجود الله تعالى هو
نفس مهيته فقط لا باعتبار وجود اخر سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة
اخرى وذلك مما لا فايدة فيه انتهى وما ذكره بقوله ثم الشارح لم يتوجه لاعتراضه
المذكور الخ انت خبير بان دفع ما اورده الشارح من الايراد على توجيه صاحب
القيل من الامام ايضا كان الا ليوجها التنبيه الى النمط الخامس ثم ان الاصوب لصاحب
القيل ان يتصدى لذكر الاعتراض الذى ذكره الامام في هذا الفصل ولم يتصد لما ذكره
الامام سابقا في مقام اخر على نحو اخر وان امكن اجراؤه في هذا الفصل ايضا بمناسبة
ما مع انه عكس هذا على ان ما ذكره الشارح في الجواب لا يتم الا بما حرره المحشى في الجواب
المحقق كيف وبناء ايراد الامام على الاستفسار وطلب كون التقدم بمعنى التاثير
وتحققه في العله بالنسبة الى المعلول وهذا لا يتم بمجرد ما ذكره الشارح كما لا يخفى
بل انما يتم بما قرره المحاكم تقريرا وافيا وعلى تقدير ان يكون المال واحدا فلا ايراد
بين هذا الاعتراض في هذا الفصل وبين ما ذكره المحاكم ويظهر من ذلك دفع ما يمكن
ايراده من المقام الاخر وما ذكره من عدم المطابقة في النقل وبنفسه ظاهر كيف لا
وان مراده من ذلك ان هذا حاصل قوله كما فعله الشارح المحقق حيث نقل عنه بقوله

بان قال الخ وذلك لانه ليس مطابقا له بعينه كيف لا وهذا الاعتراض باعتبار الدور
مع انه نقله بعبارة اخرى بل انما نقله صاحب القيل في عنوان حاشيته هذه ليس
مطابقا له بعينه بل انما هو حاصل معناه ولا يخفى ان حصول التالى اى كون المهيه
متقدمه بالوجود على نفسها محل النزاع بل النزاع انما هو في حصول التالى وصدقه
وان كانت الشرطية محل النزاع ويمكن ان يقال والنكته في هذا التعبير وبيان
حاصل المعنى بهذا الطريق ان حديث اعادة التالى او المقدم على ما يمكن اخذه من
كلام الامام اعادة التالى بعبارة اخرى لا كون التالى اعادة للمقدم بعبارة اخرى كما فهمه
الشارح فامل المحاكم واجمال وذلك بوجهين من ظاهر كلام الامام في شرحه انه
معترف بان الوجه الاول من هذين الوجهين بعض تفصيل حيث قال وان نزلنا عن هذا
المقام لكن بقوله لم قلتم ان كل عله فهى متقدمه بالوجود على المعلول الا ترى ان مهيات
الممكنات قابله لوجوداتها فاهياتها علل قابله لوجوداتها مع هذا الموضع العلة
القابلة لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود واذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في
العله الفاعليه ولا يخفى توجيهه ثم ما ذكره صاحب المحاكمات في توجيه الشرح من
الترديد غير ملايم للفظ الشامل والحق ان يوجه بان النقض انما يتوجه اذا كان
قبول المهيه للوجود بحسب الخارج اذ في صوره كون قبول المهيه في الذهن لا يختلف
الحكم وهو التقدم بحسب الوجود لان القبول في الذهن انما يعنى تقدم القابل في
الوجود بحسب العقل والامر كذلك لان المهيه متحققه في العقل اولا ثم عرض لها الوجود

الخارجى على ما هو شان المعقولات الثانيه فالناقض اذا زعم ان الماهيه قابله للوجود في
الخارج لا بد ان يزعم ان المهيه ثابته في الخارج اولا ثم عرض لها الوجود اذ من الضرورى
ان ثبوت الشى للشى في ظرف يقتضى تقدم المثبت له في ذلك الظرف فلا بد ان يكون ممن
يزعم ان الثبوت اعم من الوجود والمهيه ثابته اولا ثم تحل الوجود فيها واراد بكون الاتصاف
عقليا ان ظرفه هو العقل او بالصفة الخارجيه ما يشاول الوجود الخارجى وحاصل
كلامه ان فاعل الوجود الخارجى لا بد ان يكون موجودا خارجيا بالضروره فلو كانت
المهيه عله لوجودها كانت متقدمه بالوجود على الوجود واما القابليه فانما يقتضى
ان يكون القابل متقدما بالوجود على المقبول في ظرف القابليه والقابليه انما هى في الذهن
فاللازم تقدمها على الوجود الخارجى بحسب الوجود الذهنى ولا محذور انتهى وهذا
كما ترى انه ماخوذ مما ذكره السيد الشريف في حواشيه على الشرح القديم ومع ان ما ذكره
بقوله ثم ما ذكره صاحب المحاكمات في توجيه الشرح من الترديد الخ يرد عليه انه يكفى
لملايمة الترديد في الجواب لما وقع عن السائل من وقوع القابليه في سواله ولو كان لفظ
قوله السائل الشارح على ان يكون مراده لفظ الشرح في الجواب فيرد عليه ان مراد المحاكم
شان الملخص ما اراده الشارح في هذا المقام وان لم يطبق بظاهره عليه كما يشعر به ما
وقع عنه بقوله وهذا اعلى توجيه الكلام في هذا المقام وما ذكره بقوله والحق ان
يوجه الخ ماخوذ مما ذكره المحاكم واما قوله ان الناقض اذا زعم ان الى اخر كلامه فيرد
عليه انه لا يلزم الناقض ان يزعم كون الثبوت اعم من الوجود كما لا يلزم من يقول بالفاعل

وما لزم في الفاعليه بحسب الخارج والقابليه بحسبه ايضا ان يكون للمهيه ثبوت
في الخارج وكون ووجود قبله فرض الناقض ان التقدم وان كان ضروريا في الفاعل
ايضا ضرورى فيلزم قبل الكون كون فلا يكون قابلا ايضا وتحقيق الجواب انه ليس
قابلا بحسب الخارج حتى يلزم ذلك فيلزم ان يكون الناقض من زعم هذا بناء على هذا
الزعم اى زعم ان القابليه بحسب الخارج لا ممن يزعم ان الثبوت اعم من الوجود كما
يدل على ذلك ما حققه الشريف المحقق في حاشيه التجريد ان الوجود لو كان في
الخارج لكان قايما بالمهيه فيه فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها فيه وجود اخر في
انتهى وهو يدل على انه من ظن ان القابليه لو كانت خارجيه يلزم تقدمها على الوجود
بالوجود في الخارج وليس كذلك كما يظهر مما ذكره الشارح ايضا بقوله فان اتصاف
المهيه بالوجود امر عقلى ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهيه ليس لها وجود منفرد
ولعارضه المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهيه
اذا كانت كونها هو وجودها انتهى وهو يدل على ما ذكرناه فتدبر قال المحاكم اما ان
لا يحتاج اى الى غيره وهو العله التامه الخ فيه اقول لا يخفى ان العله الاولى بالنسبة الى معلولها
فاعل وهو عله تامه له بهذا المعنى ايضا فداخل الاقسام فانه اطلاق العله التامه
ليس بمعنى المحتاج اليه ولا لزم الدور في المعلول المركب على ما هو المشهور بل بمعنى اخر
فالحق ان لا يدرج العله التامه في التقسيم ولم يجعل من هذه الاقسام كيف لا فانه اذا لم يعتبر
الوحده في المقسم حتى يدخل العله التامه فيه تدخل غيرها من اقسام اخر كالمركب من الفاعل

والشرط فقط والمركب منهما ومن الصورة فقط الى غير ذلك فالحق اعتبار الوحدة
في المقسم وح خروج العلة التامة يظهر بقيد الوحدة ايضا انتهى وهذا كما ترى
انه سيدفع الاشكال الاول بان يكون تمام الاقسام باعتبار قيد الحيثية ونظير ذلك
انه لحقوقه الواجب علة فاعليه وغائيه بالنظر الى المعلولات باعتبارين ونظيره الذي
الايراد والجواب عنه يرد في الدلالات وفي تقسيم الكليات وكثير من الاضافيات و
امثالها وصرحوا باعتبار قيد الحيثية ذكره قدس سره في دفع شبهة قررها بقوله
فاجاب بان الكليات الخمس من الامور الاضافية التي تختلف بالنسبة الى الاشياء و
ح يجب اعتبار قيد الحيثية فيها فالمراد ان الجنس مقول في جواب ما هو على حقائق
مختلفة من حيث انه مقول كذلك فالحساس والناطق اذا اعتبر فيهما ما ذكرتموه كانا جنسين
داخلين في الحدود ان كانا خارجين عنه باعتبار كونهما فصلا او خاصة او عرضا عاما
لا نهما هذا الاعتبار لا يقالان في جواب ما هو اصلا وفي الشفاء انه يجب ان نعلم في حدود
الاشياء الداخلة في المضاف انا نريد بها كون الشيء من حيث هي لها معنى الحدود وكانا
لما قلنا هذا الحد انه الى نفسنا الجنس الى زيادة تدل عليها قولنا من حيث هو كذلك
لو صرحنا بها ثم انه سيدفع الثاني ايضا بان كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده كذلك
تصدق على الكثير منها كالانسان مثلا تصدق على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى
جميعهم وكالواحد تصدق على كل واحد وعلى الجميع ايضا الا انه تصدق على الواحد
بقيد الوحدة وعلى جميعهم بقيد الكثرة اعني انه تصدق على الواحد انه انسان واحد

وعلى الجميع انه اناس او احاد اعني انه انسان كثير وواحد كثير والمطلق صادق عليهما بالسوية
فاذا تقرر هذا فنقول ان معنى العلة ايضا كما تصدق على كل واحد من افراده تصدق على
جميعها اعني ان تلك الاحاد علل اي علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة فلا يلزم منه الا
توقف المعلول على كل واحد من تلك الاحاد بتوقف واحد وعلى جميعها بتوقفات متعددة
وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة ليس من افراد علة لا فردا واحدا منها وما
اورده من ان الشيء عين الكثير من احاد علل من غير لزوم محذور لا هو واقع في جميع
المركبات انما الممتنع كون غير ما هو فرد واحد من علته او الكثير الذي لا يكون جميع اجزائه
واما ما يقال من انه لا بد في المقسم اعتبار الوحدة فهو ممنوع على الاطلاق خصوصا
في مثل تقسيم الماهية الى الواحد والكثير فان مجموع القسمين هنا داخل في القسم الاخير
قال الحاكم لا يقال هذا مناقض لما ذكر في المنطق من ان الجنس والفصل علل للماهية
قيل القول بانهما علل الماهية هو الجنس والفصل المأخوذ بشرط لا شيء لانهما بهذا الاعتبار
جزآن للماهية والمحمول على النوع المتحد الوجود منه هو المأخوذ لا بشرط شيء هو
اعتبار كونهما جنسا وفصلا وح فيندفع السؤال واما ما ذكره في الجواب فليس بشيء
لان الجنس والفصل المأخوذ بشرط لا شيء من المادة والصورة على ما قرره بعض
المحققين وح نقول نفي العلية الخارجية ان كان عن المأخوذ لا بشرط شيء فيدعى
عنه العلية العقلية وان كان عن المأخوذ بشرط لا شيء فكما ثبت له العلية
العقلية ثبت له العلية الخارجية والحق ان الاجزاء المحمولة وان كانت محمولة

في العقل وذلك يقتضي اتحادها مع كلها في الوجود العقلي لكن لا شك ان الحمل يقتضي
الاتحاد في نحو من الوجود وبسببه يمكن الحمل لا يقتضي انه المغايرة في الذهن فالجنس والفصل
انما لهما وجود في العقل ممتاز عن النوع ووجود متحد به مع نوعه فالعلية باعتبار
هذا الوجود المغاير واما في الخارج فليس لهما وجود مغاير للكل اصلا فاما ما لزم اولا
كون الجنس محمولا على النوع ومتحدا معه في الوجود لا ينافي تقدمه عليه بالذات اذ
يجوز ان يكون تعلق الوجود بالجنس متقدما بالذات على تعلقه بالنوع اذ معنى التقدم
فيه يرجع الى نوع حقيقته قال الشيخ في الشفاء ان الطبيعة لا بشرط شيء متقدم على حقيقته
الطبيعة المأخوذة بشرط شيء تقدم البسيط على المركب وقد تكرر ذلك في كلامه
وقد ذكر هذا الاحتمال العلامة الشريف في حواشيه على حكمة العين وبالجملة هذا
الاحتمال لا يستبعد عند العقول ويتلقاه بالقبول انتهى وهذا كما ترى ان ما ذكره
في دفع ما يرد على الشارح محل كلام حيث انه ذكر في شرحه على منطق هذا الكتاب في
فصل الاشارة الى اصناف المقول في جواب ما هو ما يظهر منه ان الجزء هو الجنس من
حيث هو جنس اعني المأخوذ لا بشرط شيء وهو اعتبار الجنسية التي بها حمل على النوع
وبالجملة انه ذكر في ذلك البحث في اثناء بيان مقصود هناك بقوله فالحيوان الاول
اعني المأخوذ بشرط لا وهو المادة جزء الانسان متقدم تقدم الجزء في الوجودين
والحيوان الثاني اعني المأخوذ لا بشرط شيء وهو الجنس ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على
الكل بل هو جزء من حد ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ومتقدم في العقل

بالطبع لكنه في الخارج متأخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء مبهم وغيره
شيء يخصصه ويحصله ويصير هو هو بعينه وكذا في فصل اشارة الحد ايضا اشارات
من الشيخ والشارح ايضا اليه هذا حاصل ما وقع عنه سابقا وسيأتي عنه في الفصل
الثاني ايضا ما يؤيد المراد حيث قال في الفصل الثاني بهذه العبارة وكان الغرض هنا بيان
الفرق بين علل يفتقر اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته من الجنس
والفصل وبين سائر العلل اعني العلل الاربعة ومن تضاعيف كلماته السابقة واللاحقة
يظهر بطلان ما ذكره صاحب القيل واما كون طبيعة الجنس من حيث هو جنس
لها علاقة الجزئية والعلية نظرا الى النوع من حيث كون عليته له في العقل كما يظهر مما
نقلنا واشار اليه الحاكم بقوله ان العلية في العقل وهو المذكور في المنطق وما وقع
عن صاحب القيل من ان الجنس والفصل باعتبار الجنسية والفصلية ليس مطلقا علة
وجزءا كما ترى فجوابه ما ذكر الحاكم ثم ان ما وقع اولا عن صاحب القيل بقوله الجنس والفصل
المأخوذ بشرط لا مسامحة ظاهرة كيف والجنس والفصل هو المأخوذ لا بشرط شيء من حيث
انه جنس وفصل وما وقع في كلامهم في تسميتهم الحيوان مثلا بالمبهم والطبيعة و
امثالهما لا في الاعتبار الذي يقابل اعتبار الاخر وما وقع عن صاحب القيل من قبل
ان يقال المأخوذ لا بشرط شيء هو المأخوذ بشرط لا شيء وهذا كما ترى وبما قررناه يلوح ان ما
ذكره على الجواب ليس بشيء كيف ومن كلام الشيخ وتبعه الشارح يظهر ان المأخوذ بشرط لا
ثبت بشرط علة في العقل على ما قرره في الحد فظهر ان هذا المأخوذ المتحد في الوجود لا

له عليه خارجيه وثبت له عليه في العقل في مرتبه الحد به وما وقع من صاحب
القيل من قوله المحوان الاجزاء الخ يظهر انه ايضا من جمله الايراد مع انه يندفع بما
ذكره على الجواب بل ما ذكره على السوال ايضا وهذا يرجع الى ما يفهم مما وقع منهم من
ان الشيء في الذهن نحو من الوجود وما ذكره بقوله ثم اقول كون الجنس محمولا الخ وان
كان مشهورا يندفع بما قررناه سابقا والذي يوضح ان التقدم لا يقع باعتبار نفس
الوجود الذي يقع الاتحاد فيه ما ذكره الشيخ في الشفا بقوله ولو كان للجسمية التي
بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعيه لكان سببا لوجود النوعية مثل
الجسم الذي بمعنى المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في
هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفي الفصل ايضا الحكم هذا انتهى ولا
يخفى جواز ان يقال ان الجنس وان اتحد مع النوع في الوجود لكنه بحيث اذا لوحظ
بذاته مع قطع النظر عن جميع عوارضه حتى الوجود يكون مقدما على النوع بعدم
البسيط على المركب فيتقدم على المهيه تقدما بالمهية لا بالوجود لاستحالة
ان يتقدم بالوجود على ما هو متحد معه في الوجود فظهر ان ما ذكره صاحب القيل
في توجيه كلام الشيخ صونا لجانب ساحة ما عليه الشيخ على ما قررناه وتمام البسط
في شرحنا على الهيات الشفاء قال الحاكم لقائل ان يقول هاهنا الخ قيل اقول يشبه
ان المادية والصورية من التصورية والتصديقية بمعنى المنسوب الى المادة والصورة
بان يكون فردا من المادة والصورة وهذا في اصل الاطلاق وح كان اطلاق المادة

والصوريه

والصورية في الاعراض ليس على سبيل الحقيقة ولهذا قال لفظ كان وهذا توجيه
كلام الشارح في توجيه لفظ كان ولا ينافي ذلك اشتهارها فيما يتناول الاعراض ايضا
وهو جزء يكون المركب معه بالقوه وجزء يكون المركب معه بالفعل اذ ذلك اما
بسبب كونه مجازا مشهورا او صار حقيقة عرفيه واستعمال الشيخ لفظ كان نظرا الى
اصل الوضع كما ان تركها في بعض المواضع من الشيخ وغيره كان نظرا الى العرف العام
واما ما ذكره في توجيه كلام الشيخ من تخصيص البحث بالجواهر فعندنا اما اولا فلان
الشيخ عبر عن المعلول بلفظ شيئا ولجميع المعلولات واما ثانيا فلان تخصيص الحكم
بحكم بحث لا يطابق لحقه واما ثالثا فلما مثل به الشيخ من المثلث والظاهر انه حمله على
النظير والتشبيه وفيه تكلف قال رحمه الله تعالى حمل الشيخ على ما هو الظاهر منه فيحمل
العلة على ما يتناول الاعراض ايضا ولهذا اورد حديث الموضوع واعتذر عن قول
الشيخ في تركه في التقسيم بان ليس غرض الشيخ استيفاء اقسام علل الوجود بل ان العلة
تنقسم الى علة المهيه والى علة الوجود وقد ذكر من اقسام علة الوجود القسمين
المشهورين منها وليس في كلامه ما يدل على الحصر بل لا يخلو كلامه عن الاشارة الى ان
علة الوجود غير منحصرة فيما ذكر حيث قال وقد يكون متعلقة بعلة اخرى ايضا
واما ان كله قد لجزئية الوقت دون الحكم فقد عرفت جوابه مرارا وهو انه كثيرا
ما يستفاد منها جزئية الحكم قال الشارح في التجريد ثم ان العدم قد يعرض لنفسه
وفسروه بانه قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره قال المنطقيون قد يكون سور السلب

الجزئي وجزئية الحكم اما لجزئية الوقت او الوضع الى غير ذلك وعلى ما قررنا يندفع جميع
ما اورده ههنا على الشارح انتهى ولا يخفى ان غاية توجيهه ان المراد بالعلة المادية
والصورية المادة والصورة وعلى تقدير تسليمه نقول المادة والصورة على ما يظهر
من كلام الشارح المحقق عبارة عما هو المراد من العلة المادية والصورية وهو ما يكون
به الشيء بالقوه وما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة كما يشعر به ما وقع عنه بقوله
في اول هذا الفصل فما ذكره لا يخفى عليك حاله فالقول بان هذا الكلام لا يصح من
قبل الحاكم لانه يظهر من قوله حسبان المثلث الخ تسليم عدم تحقق المادة والصورة
في المثلث وامثاله من الاعراض وان اشعر بالمنع ومن الظاهر جواز ان يدفع هذا
الكلام بعد ذلك التسليم بان مراده تسليم عدم تحقق المادة والصورة في الاعراض
عدم تحققهما بمعنى المادة والصورة اللتين يكون احدهما حالة في الاخرى
والاخرى محلا لها وامثال هذا كما في الاجسام لا مطلقا حتى يكون مرادفا للعلل المادية
والصورية والقول بان مراد هذا القائل في توجيه كلام الشارح ان يكون المراد
من المادة المادة الجوهرية ومن الصورة الصورة الجوهرية كيف والفصل
في بيان العلل فالمادة التي ذكرت في هذا البحث وكذا الصورة يكونان من قبيل العلل
قال الشيخ في الهيات الشفاء فصل في العلل الاخرى العنصرية والصورية والغائية
فهذا ما نقوله في المبدا الفاعل فلنشرع الان في المبادي الاخر فاما العنصر فهو الذي
فيه قوة وجود الشيء الى اخر ما قاله بحيث يفهم منه ان المادة وكذا الصورة التي

مذكر

مذكرة في هذا الفصل يصدق على الاعراض ايضا فلذا قال المحقق الدواني في حاشيته على
شرح التجريد تحقيق قول شارحه وليس المراد بالعلل الغائية الى المادية والصورية
المادة والصورة ثم قال بل يعمهما وغيرهما من الاعراض وان لم يكن للاعراض مادة و
صورة كما في الاجسام وذلك لا ينافي ثبوتهما في الاعراض مثلا ان المركب من الحركة
والسرعة وان لم يكن له وحدة نوعيه حقيقيه فله جزان احدهما وهو الحركة
يحصل معه المركب بالقوه والاخر وهو السرعة يحصل معه بالفعل ولا نعني
بالمادة والصورة في هذا الموضع الا هذان المعنيان ومن تضاعيف الكلام
ظهر ان المادة والصورة تطلق على ما تطلق عليه المادية والصورية اي عام شامل
للجواهر والاعراض لا العكس يظهر من ذلك حال ما ذكره صاحب القيل ولعل مراد
الشيخ من قوله كانهما ليس على سبيل التشبيه بل مراده ان هذا على الحقيقة والحقيقة
ومن مجازاته فلذا ترى المحقق الدواني في حاشيته على التجريد بعد ما نقل عن الشيخ
هذه العبارة ثم ان الفاعل والغاية كانهما مبدآن غير قريبين من المركب قال ومن
عادة الشيخ ان يصدر مختاراته بلفظ كان او يشبه وما اشبههما كما يشهد به التتبع
وقد صرح بذلك بعض اعاظم المحققين ولعله اراد به العلامة الشيرازي حيث صرح
به في شرح القانون ومن ههنا اندفع ما ذكره هذا القائل من دون الحاجة الى توجيه
تصدى له الحاكم من قبل الشيخ ولا يرد اعتراض الحاكم على الشارح ثم ان ما ذكره صاحب
القيل بقوله فلان الشيخ عبر عن المعلول بلفظ الخ ان ما ذكره الشيخ والشارح في الفصل

الثالث لهذا الفصل ما فيه وما فى هذا الفصل يؤيد ما اورده المحاكم على الشارح
حيث فهم منه ان الشارح انكر علل المهيه مطلقا فى الاعراض وما ذكره بقوله
واما ثانيا الخ فيرد عليه ان تخصيص الحكم وجها وهو حذف ذكر لفظ كا بهما
واسقاط الموضوع كما سيشير الشارح اليه وفاقا للشيخ فى الفصل الاتى وما ذكره
بقوله واما ثالثا الخ ففيه ان ما ذكره هو ما وقع عن الشيخ من ذكر المثلث وهو يدل
على خلاف ما ظنه وتعبيره عن الفرد بالمثلث ليس على وجهه كما يرشدك اليه ما
وقع عنه بقوله الملك ان تعتبر ذلك بالمثلث حيث يدل على انه ليس جنسه مما يخص
فيه توجيه لفظ قد يجزئيه الحكم مع بعده نظرا الى المعنى الموضوع له فهو مندفع بان
ما يلزم السعفض فى الاوقات الذى عرضه يلزم ههنا ايضا قال الشارح الشيخ
لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل المهيه الخ قيل العول لا شك ان المثلث
والسرير له علل الماهيه وان كان لا يطلق عليها لفظ المادة والصوره
اصطلاحا فلم يصح قوله ان هذا القسم ليس له علل المهية فى ايضا لم يصح ما يشعر به قوله
والاول يحتاج فى وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله من عدم احتياجه الى
غيرها كالاجزاء والحق ان حمل المادة والصورة فى كلام الشارح على ما يتناول اجزاء
الاعراض مسامحة وتشبيها وجه تمييز الاعراض المركبة كالمثلث والجواهر المركبة من
الجوهر والعرض كالسرير داخلا فى القسم الثانى وجه لا ورود لشئ لهما لا لكن شبهه
انه اذا كان الامر كذلك فكما ان القسم الاول كان منقسما الى العرض والجوهر

فكذا

فكذا الثانى اذ كما ان البسيط ينقسم الى جوهر وعرض فكذلك المركب ثم لم يحقق
التركيب من الاجزاء الخارجيه فى الاعراض وان تحقق فيها اجزاء كان بعض مناسبا
لطبيعة الجنس ويوخذ منها الجنس وبعض مناسبا لطبيعة الفصل ماخوذا منها الفصل
كما صرح به فى الشفاء لكن الكلام ههنا فى مطلق التركيب فتدبر انتهى وهذا كما ترى ان
ما ذكره المحاكم على ما وقع عن الشارح بقوله كانهما علتا المادة والصورة يراشار الى
علل المهية الا انه ادرج لفظ السرير مع ان عدم ادراجه كان اولى وعلل المهية التى
جوزها فى الاعراض واعترض على الشارح هى العلل المادية والصورية التى اشار اليهما بقوله
اشارة الى علل المهيه والعجب انه مع ذلك عبر عنه بقوله اقول الخ ثم لا يخفى ان كلامه
وايضا الخ فهو راجع اليه الى كلام المحاكم ويندفع وما ذكره بقوله والحق ان حمل المادة والصورة
فى كلام الشرح الخ تراه كيف ومبنى ذكر الشارح من المادة والصورة وعلل
المهيه وعلل الوجود وامثالها فى هذا الفصل على ما قال فى الفصلين السابقين من
حمل المادة والصورة على ما يتناول اجزاء الاعراض ومن ههنا ظهر حال ما تقدم منه
كقوله لان المثلث لا مادة له ولا صوره وقوله والمادة والصورة تكونان للاجسام المركبة
وغيرها ما ذكره بقوله ثم لم يحقق التركيب من الاجزاء الخارجيه الخ فهو مردود بما يظهر من
كلام الشيخ كما نقلنا قال الشارح والحاصل فى القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول
اى بالزمان الخ قيل اقول من الظاهر ان الواجب علة غائية بالنسبة الى افعاله الغير
باعتبار تصور ذاته فليس علته الغائية بحسب المهيه والوجود العقلى انما هى باعتبار

وجوده العينى كما ان فاعليته كذا انه فهو باعتبار هذا الوجود فاعل باعتبار انه علة لفاعليته
وانت تعلم ان هذا الاحتمال وهو ان تكون ذات الفاعل علة لصفة فاعليته يجرى فى
الحوادث ايضا ولا شك ان الفاعلية صفة لا بد لها من علة وجوز ان يكون علتها ذات
الفاعل من حيث الوجود الخارجى وجوز ان يكون غير الفاعل وكانت العلية باعتبار
وجوده الخارجى لا باعتبار المهيه والتصور واذا عرفت هذا عرفت ما فى كلام الشارح
حيث انه كان مشعرا بخصوص هذا الاحتمال فى القسم الاول اللهم الا ان يقال انه كان
نظرا الى الاغلبيه وفيه تعسف وعاقبة ما ظهر انه فاع ما اورده الامام اذ العلة
الغائية لا يلزم ان يكون عليته باعتبار التصور حتى يلزم تحقق الشعور فى الطبايع
ولا امتناع فى كون تلك الطبايع انفسها علة لصفتها الفاعليه ولم تكن فاعليتها
مستندة الى غيرها كالعلل القدسيه اما الجواب الذى ذكره الشارح فيخالف لما اشتهر فى
تقسيم المركبات الى المواليد حيث كان تضمنا لنفى الشعور عن المعادن والنبات
فكيف عن البسايط انتهى وهذا كما ترى ان ما ادعاه من الظاهر الخ لا ينافى كون العلة
الغائيه معناها ما يكون بحسب تصورها علة لعلية العلة الفاعليه واما الامر فيما سوى
وكونه علة غائيه باعتبار وجوده من حيث ان مهيته ووجوده العقلى اى علمه بذاته
ووجوده الخارجى بالذات واحد والحاصل ان علمه بذاته هو نفس وجوده العينى الذى نفس
حقيقته البسيطه ومهيته القدسيه وما وقع عن الشيخ بقوله والعلة الغائية التى
لاجلها الشئ علة للماهيه ومعناها العلية لعلة الفاعليه يدل عليه كما يظهر ايضا فاوقع

مطلقا

لعله

عن الحكما من كون الغاية بالذات والمعشوق والخير الذى يشتوق اليه الكل
واحدا ثم لا يخفى ان الغاية يلزم ان تكون علة فاعليه لفاعليه الفاعل كما وقع به التصريح
فى هذا المقام وعدم وجه الحوادث لا تحقق بحسب الاستقراء كون العلة الغائية
نفس الفاعل هذا المعنى وغرض الشارح بيان مرادهم على ما هو عندهم من الامور
المحققه كما اشعر به كلامه ومن الظاهر ان هذا نفس صدق الاغلبيه والذى
يدل عليه ما ذكره الشيخ فى الهيات الشفاء واما الغاية فهى ما لاجله يكون الشئ وقد
علمت مما سلف انه قد يكون الغاية فى بعض الاشياء هى نفس الفاعل فقط كالفرح
بالغلبة وقد يكون الغاية فى بعض الاشياء فى شخص الفاعل وذلك تارة فى الموضوع
مثل غايات الحركات التى تصدر عن روية او طبيعة وتارة فى شخص تفعل شيئا الى رضى
به فلان فيكون رضى فلان عارضا خارجا عن الفاعل والقابل وان كان الفرح
بذلك الرضى ايضا غاية ومن الغايات التشبه بشئ اخر والمتشبه به من حيث هو
مشوق اليه هو غاية والتشبه نفسه ايضا غاية انتهى ما ذكره فى الحوادث
كما يفهم من سياق كلامه ولا يحصى على انا نقول على مسمى قواعدهم كون العلة الغائية التى
كانت ذات الفاعل بالنسبة الى الصفة فاعلها محل تامل الا ان يصح وكذلك القول
فى جريان ذلك فى الواجب تعالى ثم لا يخفى ان ظاهر ما ذكره صاحب الفصل من الايراد على
الشارح لا على الشيخ ومن البين الواضح ان الشارح المحقق شرح كلامه بما هو منطبق
على مراده كما يظهر مما ذكره الشيخ فى طبيعيات الشفاء بقوله فقد اتضح لك ان العلة

الغائيه فى الشئ قبل العلل الفاعله والقابل وكذلك قبل الصورة من جهة
ما الصوره علة صوريه مؤديه اليها وكذلك ايضا العلة الغائيه فى وجودها فى
النفس قبل العلل الاخرى اما فى نفس الفاعل فلانها توجد اولا ثم تصور انتهى
ومن الظاهر اندفاع ما ذكره فى دفع كلام الامام حيث افترض بيان العلة
الغائيه على وفق ما ذكره القوم فلذا ترى الفارابى انه يقول ان كل غاية او غاية الفكره
او اخرة المحصول والمشهورات الغائيه اول الفكر واخر العمل على انا لو قطعنا النظر
عن ذلك فنقول ان ما ذكره صاحب القبسات لا من الظهور فلو حاله من كلام
الحاكم وان كان ذلك فى توجيه كلام الشارح بقوله واما على الحدوث فلا حاجة
قد يرى قال الشارح ثم انه بعينه اما ان يكون الخ لا يخفى ما ذكره الشيخ ههنا اخذ من
ما قاله المعلم الثانى من انه لو كان واجب الوجود اثنين فكل واحد منهما اما ان
يكون وجوب الوجود وهويته شيئا واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود هو
بعينه وان كان وجوب الوجود غير هويته يكون بخصوصه فيما هو خصائصه
ثم اما لذاته او لعلة فان كان لذاته ولا نه واجب الوجود فكل ما هو واجب الوجود
هو بعينه وان كان بسبب كان معلولا انتهى وفى الهيات كتاب الشفاء اكثر
بسطا مما وقع عن المعلم الثانى فلم نطول الكلام بذكره ثم ان وجوب الوجود على تقدير
اشتراكه بين الاكثر من واحد يلزمه الاحتياج اليه او الى المشترك فانى لا يستحيل ذهاب
السلسلة الى غير النهاية وذلك لان خصوصيه كل منهما لاعينه فى صدقه عليها فتعين

من ذلك ما هو المشترك بينهما فيلزم تركب كل منهما مما به الاشتراك وما به الامتياز
ومن ههنا اندفعت الشبهة المشهورة التى تنسب الى ابن كمونة واما النقض بلزوم امر
مشترك بين ذاته تعالى وبين ما عداه من الممكنات من صدق الموجود المطلق عليهما
فذلك لان خصوصيه كل منهما لاعينه فيه فهو مدفوع بان مطابق الوجود الذى هو
معنى وحدانى يلزم كونه واحدا او ما يكون هو القدر المشترك بينه تعالى وبين ما
عداه بل كما لا يخفى وبالجملة ان مطابق الوجود الانتزاعى هو الوجود الحقيقى الذى
هو امر وحدانى وان كان فى الممكنات ضرورة انا تصافها بالوجود الانتزاعى من
جهة استنادها الى ذلك الوجود الحقيقى القايم بذاته ثم ان المعلم الثانى اشار الى
المقام الاول بقوله المعنى العام لا وجود له فى الاعيان بل وجوده فى الذهن كالحيوان
مثلا فاذا تخصص وجوده كان اما انسانا او حيوانا اخر وتخصصه يكون بعلة
لا بذاته وواجب الوجود لو كان معنى عاما لكان تخصص وجوده لا بذاته ويكون
ممكنا فاذن معنى واجب الوجود ليس بعام لان واجب الوجود تشخصه بذاته
لا بسبب من خارج وهو معنى لا ينقسم او هو متشخص متحد بوجوب الوجود بذاته
وان كانت صيغته صيغة المركب فليس هو مركبا وهو معنى لا اسم له عندنا وهو
انه يجب وجوده لا انه يجب وجوده فحقيقته انه يجب بذاته لا انه عرض له وجوب
الوجود والمعنى الوجدانى لا يتكثر بذاته والا لم يوجد واحد منه قال الشارح
واجب الوجود اى حقيقته وجوب الوجود لا ان مفهومه هو هذا كما فصلناه سابقا

فتذكر قال الشارح بل يكون الخ وهو باطل من دون الحاجة فى بطلانه الى تقسيمه
الى الاقسام كما فعله المعلم الثانى كما سبق ذكره قال الشارح او بسبب صفة اخرى لها
اى للمهية لانه يجب تقدم المهية فى الوجود على تلك الصفة قال الشارح والاقسام
القسم الاول هذا خلاف المفروض لان الكلام فى اقسام القسم الثانى قال الشارح
لان خروج ذلك الوجود للتعين لان الواجب يحتاج الى التعين والى علته قال
الشارح ثم اكد بيان استحالته بمعنى اخر التعين اما ان يلحق وجود الواجب من حيث
هو وجود قايم بذاته وهو الكلى الذى نفس تصوره لا يمنع الشركة او يلحقه من حيث هو
طبيعة خاصة وهو الوجود الخاص الواجبى والاول محال لامتناع لحوق التعين الخارجى
له لان نسبته اليه والى غيره من التعينات على السوية ولو كان ذلك لمرجح خارجى
يلزم احتياجه تعالى فى تعينه الى غيره وهو الثانى فتحقق لخصوص تلك الطبيعة
بذلك التعين العارض اما لنفس ذلك التعين او لتعين اخر سابق عليه والاول يستلزم
احتياج الواجب الوجود المتعين الى علته المتعين ثم لا يخفى انه يظهر مما حققنا
ان التعين اذا كان لا حقا له يلزم الترجيح من دون مرجح لان نسبته اليه والى غيره
على السوية بل لزم افتقاره فى وجوده الى غيره لان التعين ليس الا نحو من الوجود
وبالجملة انه يلزم ان يكون معروضه مهية كلية صالحة فى نفسها للحمل على الكثرة وهو
ظاهر انه قال الشارح كالكلام فى التعين المعلول المذكور وذلك بان يقال بعين الواجب
اما ان يكون لان ما لذلك التعين السابق على تعينه او ملزوما الى اخر اقسامه فالاستدلال

فى الاستدلال هو ان يقال ان كان التعين عين الواجب او معلولا له فالواجب واحد
وان كان معلولا لغيره كان محتاجا فى وجوده وتعينه اليه قال الشارح و
لو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك وذلك لانه لو كانا سلبيين او احدهما
لا يمكن ان يقال ان احدهما ملزوم او لازم الى اخره لان السلب عدم محض ونفى صرف لا
يعقل فيه التلازم فلا يكون بينهما تلازم ولا عروض هكذا ذكره الامام فى شرحه
قال الشارح بل نتكلم واجب الوجود الذى لا يمكن ان يقال انه سلبى فقط فاندفع
الايراد بكون وجوب الوجود امرا سلبيا اذ على تقدير تسليمه لا يقدح فى الحجة المذكورة
قال الشارح فلا شك فى ان الطبيعة الواحدة الخ احترز به عن الطبايع المختلفة
فلامتيازها بانفسها لا بتعيناتها حاصل الجواب ان التعين امر وجودى على ذلك
التقدير لعدم امتياز افراد طبيعة واحدة نوعية بعضها عن بعض بنفس المهية
لاشتراكها فيها فيتوقف على امر ينضم الى المهية لتميز بعضها عن بعض وهو تعين
فنقول انه اما ان يكون وجوديا او عدميا او اعتباريا والاخيران محال لان اما
الاول فلانه عدم صرف فلا يصح كونه مميزا واما الثانى فلانه لو لم يعتبره العقل لما صح
ان يفيد الامتياز والواقع خلافه هذا على تقدير ان لا يكون عدميا مضافا الى الملكات
واما اذا كان كذلك فالامر اظهر وايا ما كان لا بد له من علة اما بالاعتبار الاول
فهو ظاهر واما الثانى فلاحتياج عدم الملكة الى موضوع قال الشارح والمختلفة
بتعينات غيرها ليس شئ يعنى لا يلزم كونها مشتركة معنى بل يجوز كون اطلاق التعين عليها

بالاشتراك لفظا فضلا عن التواطؤ فلم قلتم انه ليس كذلك قال الشارح فمركب ماهيته
فليس ايضا بشيء حاصله منع كون التباين بالتعين بل يجوز ان يكون ذلك بنفس
المهية قال الشارح باللازم وضعا الذي الخ اى كونه عرضا عارضا من الممكنات
بنفس هذه المهيه قال الشارح زايد عليه كما ظنه فانه مقول بالتشكيك دون
التواطؤ قال الشارح وما يجرى مجراه تشريف له الى الايمان الهيولانيه نظرا الى
النفوس المقدسة الانسانيه او الى الموضوع بحسب اختلافهم فى الزمان الذى يختص
بحلول الاعراض قال الشارح بما ذكره فى الفصل المتقدم اى غيرمان اثبات توحيده تعالى
وذلك حيث قال ان التعين الخ يكون معلولا الخ قال هنا الشارح ان الغرض من هذا الفصل
التصريح بهدم القاعده الكليه وهى ان تعددها لاشخاص انما يكون اذا كانت الطبيعه الكلية
مادية ولعله مذكور فى الفصل المتقدم بالتضمن وذلك حيث قال ان التعين لو كان
لازما للمهيه كان النوع منحصرا فى شخصه والا لكان التعين معلولا لعلل خارجيه
وليس ذلك الا بتعدد القوابل قال الحاكم هذا توجيه الشارح وفيه نظر لانه لو كان
تعينه بغيره لكان واجب الوجود محتاجا فى تعينه الى غيره الخ هذا اول الشرح كلام الشارح
ليظهر اندفاع ما اورد من الانظار فنقول يعنى كلامه رحمه الله تعالى ان فى القسم الثانى
يلزم كون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره فى الجمله على هذا التقدير وان كان ظاهرا
من جهة التعين فقط وما كان من جهة التعين واما ان كون ان الشيخ لم يكتف بهذا القدر
بل اراد تفصيل تلك المعلوليه انها من جهة وجوب الوجود ايضا او من جهة التعين فقط

وماكان من جهه التعين فاما ان تضاعف الاحتياج والمعلوليه فيه او يحقق
اصل الاحتياج من دون التضاعف وعلى هذا التقدير اما ان يلزم المطلوب ايضا
مع الاحتياج او يلزم الاحتياج فقط فقسم واجب الوجود الى الاقسام الاربعه والزم
فى القسم الاول مع المعلوليه من جهة التعين المعلوليه من جهة كونه واجب الوجود
حيث قال وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول بغيره محال و
فى الثانى تضاعيف الاحتياج والمعلوليه بالقياس الى الغير وفى الثالث مجرد المعلو
لية وفى الرابع المعلوليه مع كونه مستلزما للمطلوب ولهذا السبب ابطل القسم الرابع
وقال فى التقدير الاول انه يلزم المطلوب اذ ليس فيه الا ثبوت التوحيد واشار
الى ما ذكر حيث قال ثم شرع فى تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول الخ فتلك المقدمه
وان كانت ظاهره لا تحتاج الى الاستدلال ان اخذت مجمله لكن تفصيلها ما تحتاج
الى البيان الذى ذكره الشيخ وقد عرفت ان الشيخ لم يكتف بهذا الاجمال بل اختار
التفصيل المذكور ليلزم فى اكثر الاقسام مع المعلوليه من جهه التعين محذورا اخر
رومحا بالمرام كثرة المحذور فظهر اندفاع ما ذكره بقوله وهذا لا حاجة له الى
دليل اذ تم لما جعل الفساد هو المعلوليه لكن بالتفصيل المذكور محتاج الى وصفها
واجراء الدليل عليها وما ذكره من انه يكفى ان يقال لو لم يكن تعينه لكونه واجب
الوجود الخ وان كان صحيحا اذ لا شك ان هذا التقرير اخصر لكن لا يلزم استدراك
المقدمه فى البيان لم جعل الفساد المعلوليه وذلك ظاهر ولعله انما اختار هذا

التطويل حيث جعل المحذور المعلوليه ثم فصلها بضم النشر فاندفع الثانى ايضا و
اما حديث التقريب فالامر فيه هين اذ المراد ان الكل مستلزم للمعلوليه وهو محال
وكذا فى كلام الشيخ ولعله انما يدل على الظاهر ايما ما بان اللازم ليس مجرد المعلوليه من
جهة التعين على ما وصفه لدلايل امورا اخر مذكوره مفصله واما ان تلك المقدمه
مذكوره اولا وثانيا فى القسم الثالث وثالثا فى القسم الرابع بل فى القسم الثانى ايضا
حيث ذكر انه يضاعف الاحتياج الى الغير فجوابه انه قدم ان تلك المقدمه ظاهره
من حيث الاجمال او من حيث الاحتياج من جهه التعين وبهذا الاعتبار ماخوذ
فى تلك المواضع وفى المواضع الاول معتبر تفصيلا وذلك محتاج الى البيان المذكور
انتهى ولا يخفى جواز اندفاع انظار الحاكم على الشارح بوجه اخر وهو ان مراد الشارح
المحقق انه يلزم فى القسم الثانى وهو ان يكون التعين لامر غير كونه واجب الوجود ان
يكون واجب الوجود المتعين اى هذه الذات المقدسه الجزئيه المتعينه بخصوصها
وتشخصها معلولا لغيره وما وقع عن الشارح بقوله والى هذا القسم اشار بقوله
وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول انتهى وما وقع عن الشيخ من حيث عدم
تعينه بالتعين ايضا يشعر بما ذكرنا وليس المراد ان الواجب الوجود المتعين يحتاج
من حيث التعين يلزم ان يكون معلولا حتى يكون ترتيبه وتفريعه على كون التعين
بغيره غير محتاج الى دليل وهذا وان كان ايضا باطلا لا غاية ما فى الباب لم يلتفت
الشارح بل الشيخ الى ذلك بل جعل المحذور امرا اخر او هذا من قبيل تعيين الطريق من

من دون ان يرد على الشارح ايراد على انا نقول ان فيما اختاره رجحانا بوجه ما لا مكان
ان يتوهم ان كون الواجب محتاجا من حيث التعين الذى لم يثبت بعد فى هذه المرتبه
كونه عين الحقيقه الواجب فى خصوص وجوده الخاص به حتى يكون فساده مستغنيا
عن بيان اخر لم يظهر استحالته بمجرد ذلك وهو غير مسلم عند الخصم ثم نعود الى الكلام
فنقول فى تحرير كلام الشارح المحقق على وجه منطبق على ما حققه ان القسم الثانى
هو ان يكون التعين بغير كونه واجب الوجود يستلزم ان يكون الواجب تعالى معلو
لا على تقدير لزوم معنى واجب الوجود اى حقيقه الوجود المتاكد الضرورى للتعين
كما يدل عليه قول الشارح وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين ومعلو لا ليتها
لعله وعلى التقديرين يلزم معلوليه الواجب تعالى سواء كان الوجود عين الذات
ام لا لان معلوليه الوجود يستلزم معلوليه الذات حقيقه كما فى الممكنات مع
انه فيما نحن فيه يكون عينا كما يفهم من الفصل السابق وعلى تقدير العروض ايضا
يلزم ما ذكرناه على سبيل الاولويه وعلى تقدير عروض التعين المعلول لغيره لوجوده تعالى
يلزم منه ان يكون الواجب الوجود المتعين معلولا لما هو عله تعينه اى ما جعله
متعينا بذلك التعين وفى هذه العباره وما نقله من الشيخ ههنا بقوله والى الثانى
بقوله فهو لعله اشاره الى ان المراد اثبات المعلوليه بحسب ذاته المخصوصه ووجوده
الخاص حتى يلزم منه بلا دليل ثان فى شان القسم الثانى المنقسم الى الاقسام التى ما
نحن فيه منها كما اشرنا اليه انفا وليس المراد اثبات المعلوليه للواجب بحسب التعين

كما فهمه الحاكم وان كان من هذا وهو مودى للقسم الثانى ويترتب عليه بلا حاجة
الى دليل بل ما ان يلزم هذا وان كان هذا بمنزلة الوسط لابيانه ومما تركناه يفهم ان
ما فهمه صاحب القيل فى هذا القسم من ان المراد المعلولية بحسب التعين فقط ثم
لا يخفى ان ما ذكره الشارح على ما قررناه وكذا ما وقع منه سابقا ولاحقا يدل
ايضا على ما ذكرنا وان اشتهيت زياده بيان فى استلزام القسم الثالث وهو ان
يكون التعين المعلول للغير عارضا مما عناه الشيخ ذكره الشارح بقوله وان ما دعت
عارضا لذلك وامضاوه لكون ذات الواجب المتعين معلولا للجاعل متعينا و
ذلك لان ما يتعين به اذا كان معلولا وهو التشخص الحقيقه يلزم كون وجوده
الخاص به قال الشيخان فى تعليقاتهما هوية الشئ وتعينه ووحدته وتشخصه وخصوصيته
ووجوده المنفرد له واحد ثم قالا متصلا بما نقلنا عنهما وقولنا انه هو اشارة
الى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذى لا يقع فيه اشتراك انتهى وما
ذكره الشيخ من حديث الاشاره بلفظ هو يؤيد ما وجهنا كلامه به فى هذا المقام
وعلى تقدير عينيه الوجود او عدمها يستلزم معلوليته معلوليه الذات مع انه
كما اشرنا اليه وفى مرتبه التاكيد فى بيان استحاله هذا القسم يلزم ايضا ان
يكون الوجود الخاص بالواجب معلولا ويلزم من هذا معلوليته كما عرفت عن قريب
وما وقع عن الشارح بقوله لانه يقتضى ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا
بعد ذلك التعين واليه اشار بقوله فان كان الخ صريح فيما بيناه وكذلك ما وقع

عنه فى الاشاره الى ما يلزم فى هذا التاكيد يدل على ان ليس المراد ما فهمه الحاكم فضلا
عما ظنه صاحب القيل وفى القسم الثانى من بيان تاكيد الاستحاله ايضا نقول اثر
ما ذكرنا مع انه لا يجب علينا التزام معلوليه الذات فى مرتبه التاكيد للاستحاله بمعنى الاخر
ايضا بل يكفى لزومه فى اصل الاقسام وفيما بقى من القسم الرابع يلزم ايضا معلوليه ذات
الواجب مع الغير اعتبار التعين الوحدة المطلوب لا معلوليته بحسب التعين ولا ايضا
معلوليته بحسبه مع الاستلزام المطلوب والحاصل ان مقتضى هذا القسم هو
ما ذكرنا لا معلوليته بحسب التعين المستلزم بل انه مقتضى بعض الاقسام الاخر
وما وقع عن الشارح بقوله وبعض من الاقسام الاربعة الى قوله لانه يقتضى كون واجب
الوجود واحدا معلولا للغير انتهى يؤيد المدعى وبما تركناه فى القسم الثالث يظهر
تحقيق ما ذكره الشارح ههنا ايضا وما نقله الحاكم من الالهيات فى مقام توجيهه
بما وقع عن الشيخ فيها بقوله وانما هو هو لانه هذا المعين فيكون وجوده الخاص له مستغنا دا
من غيره فلا يكون واجب الوجود الخ يؤيد ما ذكرناه من التوجيه والحاصل ان اللازم
احتياج ذات الواجب المتعين ولزوم كون هذه الذات معلوله للغير يحتاج
الى دليل حيث ان لزومه له غير بين وبيان الملازمه بحدث القسمه الى الاقسام ولا
استدراك الخ واما ما ذكره الحاكم من بعده عن التقريب ففيه انه يمكن ان يقال بمعنى
كلاما ان القسم الثانى بمعنى كون الواجب المتعين معلولا لان القسم الثانى بقسم
الى الاقسام الاربعه وهو واسطه لهذا الامضا وفيه تقريب المدعى ولعل هذا من قبيل

ما يقال الجزم حدوث العالم لانه متغير او شى اخر يستلزمه وان لم يصرح بوصف الاستلزام
او غير ذلك اما لظهوره او لبيانه فى مقام اخر وبقرينه قريب وان لم يصرح بالاستلزام
وما يشبهه والقول بما اليه الاقسام بعد ما قال ان القسم الثانى بمعنى المعلوليه
لاجل كذا لا يخالف التقريب بل التقريب يقتضى ذلك ثم ان ما ذكره بقوله وايضا قد استعمل
تلك المقدمات الخ ففيه ان اخذ هذه المقدمه فى هذه المواضع على وجه اللزوم بان فى
هذه المواضع يلزم ما ادعيناه بالبيان المذكور فيها وليست مذكوره على الغايه
بنفسها فلا يلزم التزامها بل اللازم خلاف هذا كما اشرنا اليه واعلم ان ما ذكره الحاكم
ههنا بقوله ما لم يتعين لم يكن عله لغيره اكثر المقدمات الخ جار ايضا على الشارح ولم يذكر
صاحب القيل عليه شيئا ايضا مدفوع بان ما ذكره الشارح طريق غير ما ذكره الحاكم او
ولعل هذا من احسن الطرق والوسط فى هذا السبيل على الواجب والجاده سيره
فى هذا الاستدراك لا كونه موجودا وان امكن ان يكون هذا وسطا فى لا يلزم اخذ
بعض المقدمات ومن هذه الجهه لا يلزم الاستدراك فى ذلك الطريق ومن الجائز ان يقال
ان اثبات التعين للواجب بهذا الطريق اولى وانسب لان هذه الصفه امتيازه واختصاصا
نظرا الى تلك الصفه اى كونه موجودا فتدبر قال الحاكم وههنا نظر من وجوه الاول
انه لا تقريب فيه لانه خال لبيان الملازمه قلنا قول ما ذكره اولا هو لبيان الملازمه حيث
قال لان التعين اما ان يكون هو المهيه الخ وههنا بين امتياز وجود الواجب الخاص
بوجه اخر من عند نفسه وليس بصدد توجيه كلام الشيخ لانه وجهه اولا انتهى وهذا كما

ترى فيصح ان يقال ان ما ذكره اولا بيان معنى ما وقع عن الشيخ بقوله لانه ان كان وجود الواجب
لازما للتعين الخ كما نص عليه بقوله وذلك معنى قوله فمراده مما ذكره اولا ان معنى قول
الشيخ انه على تقدير اى كون التعين هو المهيه او صفه للمهيه يلزم من كون الوجود
الواجب لازما كون الوجود بسبب المهيه او بسبب صفه اخرى لها وهذا باطل بالنقد
وهذه الملازمه المفهومه من كلامه على ما بين مراده ووجهه لا يظهر بيانه بما ذكره اولا
وليس الشارح ايضا بصدد بيانه واقامة الدليل ههنا عليه بل ذلك مما ذكره بقوله
واعلم انا بينا ان اللزوم الخ حيث يدل على تلك الملازمه ومن ههنا يكون فيما ذكره
صاحب القيل نوع اشتباه ونحو خلط وكان الحاكم يتفطن بهذا كما يرشدك اليه ما ذكره
بقوله فالاولى بيان الملازمه بما ذكرناه فتفطن قال الحاكم لكن هذا الدليل لو صح دل
على انحصار اللازم والملزوم على عليه احدهما للاخر واما على معلوليتهما لثالث فلا
قيل القول الصواب ترك معلوليتهما لثالث لان المعلوليه لثالث مذكوره فى الدليل
فلو صح قوله فانه لو لم يكن كل من الملزوم واللازم عله للاخر وكذلك يكونا معلولى عله لم يكن شئ
منهما احتياج فى الوجود الى الاخر وكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الاخر كان متناولا
لصورة كونهما معلولى ثالث ولم يدل على انحصار حال اللازم والملزوم فى عليه احدهما للاخر
نعم يرد على الدليل الثانى وهو ان عدم احتياج شئ منهما الى الاخر مترتب على عدم كونهما
عله للاخر ولا دخل فيه لعدم كونهما معلولى عله ثالثه اصلا ولعل هو مراده ولو اريد من
الاحتياج مطلق اللزوم كانت المقدمه فى مرتبه الدعوى وفى قوتها فتامل ثم ان الشارح

رحمه الله تعالى زاد ههنا احتمال كون جزء الملزوم علة اذ يكفي في كون الشيء ملزوما للآخر كون جزئه
علة مستقلة له لان الجزء ح ملزوم للازم والكل ملزوم للجزء فيلزم ملزومية الكل له وقيد
المعلول بالمساواة لان المعلول الجائز ان يكون له علل متعددة فلم يكن ملزوما لشيء معين
منها الا بشرط المساواة وقوله او لجزء منه معناه ان الملزوم معلول لجزء اللازم و
حاصل المعنى ان الملزوم معلول للازم او لجزء اللازم بشرط ان يكون مساويا لعلته التامة
بالنسبة الى العلية فقط والمعلولية تنقسم الى ما هو بالقياس الى اللازم وما هو بالقياس
الى الجزء اذ المساواة لجزء اللازم لا دخل له في اللزوم اذ كون الشيء مساويا لجزء اللازم ملزوما
له لا يستلزم كونه ملزوما للازم اذ لعل ذلك الجزء ليس مساويا للكل بل اعم منه وما ذكره
ههنا كالتفصيل لما ذكره من قبل في بحث تلازم الهيولى والصورة وبيان له ولهذا قال
واعلم انا بينا فلا منافاة بين الكلامين بعد ظهور المراد فتامل انتهى وهذا كما ترى ان ما
ذكره اولا مردود جدا ضرورة ان المراد ان بعض العلية الواقع بينهما سواء تحقق معلوليتهما
بالنظر الى الثالث اولا يستلزم الفساد والخلف من قبيل ما يؤخذ نقيض المدعى في
القياس الاستثنائي وبالجملة الاستدلال على سبيل الخلف يكفي اقامته على هذا الحاصل اي
علية احدهما للآخر من دون الحاجة الى اخذ نقيض المعلولية نظرا الى الثالث في لزوم الخلف
وهذا كاف لصحة الاستدلال وما ذكره المحاكم آنفا بقوله ان الثابت فيما سبق هو ان
اللازم بين طرفين يستدعي علية احدهما للآخر او كونهما معلولين لعلة الخ يدل على ما ذكرنا
في مراده من دون الحاجة في بيان مراده الى ما ذكره صاحب القيل بقوله ثم يرد على الدليل الثاني

الآخر

الى آخره يدل على ما ذكرناه في مراده من دون الحاجة في بيان مراده الى ما ذكره صاحب القيل
بقوله ثم يرد على الدليل الثاني الخ كما يدل عليه قوله ولعله هو مراده وبعد بيان مراده
غير لازم ثم بما قررنا لا يلزم اخذ معلوليتهما بالقياس الى الثالث بل يدل على علية احدهما للآخر ومن
البين ان هذا الطريق انسب لتوجيه كلامه وما اورده صاحب القيل من الايراد لا يرد
عليه ثم من الجائز توجيه كلامه بوجه وجيه يكون مغايرته لما ذكره اظهر من مغايرة الوجه
الاول وذلك بان يقال ان هذا الاستدلال الموضوع كان متساويا لكونهما معلولين لثالث لا
على الانحصار كما يظهر لمن امعن في الاستدلال ثم نقول من قبل الشارح في دفع ما ذكره صاحب
القيل بقوله ثم ودفع ما وقع عن المحاكم من الكلام الذي اشار الى توجيهه بما ذكره
ايضا بان من الجائز ان يقال الثاني عدم الاحتياج وكون واحد منهما بحيث يصح الانفراد
ليس عين الاول بل هو اعم حيث يتحقق في صورة ان يكونا معلولي علة ثالثة بمعنى اللزوم
بينهما والحاصل انه يلزم بناء على عدم تحقق العلية لاحدهما وعدم علية ثالث لهما اي بناء على
انتفائهما اساسا عدم الاحتياج وصحة الانفراد وهذا ظاهر ويمكن على تقدير عدم تحقق
العلية فقط لا يلزم هذا المجموع اي عدم الاحتياج والانفراد بل يمكن كونهما معلولي علة
ثالثة بمعنى لا نهما غ ما يدل على انه يمكن بيان المراد من الدليل المذكور بما ذكره الشارح
المحقق في بحث التلازم بقوله اقول التلازم عند المحققين لا يقتضيه الا العلية المؤثرة
ويكون ما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي
تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالآخر على ما سيجيء بيانه وكل شيئين ليس لاحدهما علة

موجبة للآخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر
يمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون التلازم
بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ومن غير ان يقتضي بينهما ثالث ويمثلون في ذلك بالمتضايفين
وذلك ظن باطل انتهى والشريف المحقق كتب على قوله الى ثالث كذلك اي علة موجبة مقتضية
للزوم بينهما انتهى وهو صريح في المدعى ويمكن بيانه بوجه قريب من العناية مع ملاحظة الفصل المذكور
في اواخر بحث التلازم المعنون بقوله وهم وتنبيه ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما
يقام به الآخر الخ وما ذكره بقوله ثم ان الشارح رحمه الله تعالى زاد ههنا احتمال كون جزء
الملزوم علة الخ وان هذا كالتفصيل لما ذكره من قبل في بحث تلازم الهيولى والصورة ففيه
انه بناء على هذا لا يلزم ان يكون الصورة علة بل يجوز ان يكون جزء الصورة علة ولو كان
جزءا عقليا لها الا ترى ان الجوهر جنس لما تحته من الانواع فيكون الصورة مركبة منه
ومن غيره والمراد علية الصورة كما لا يخفى على من نظر في بحث التلازم ثم ان مما وقع منه
بقوله لان المعلول الجائز ان يكون له علل متعددة الخ نظرا اما اولا فلانه حقق فيما
انه اذا كانت لشيء واحد علل يكون خصوصية كل منها لاغية فيه فتكون العلة بالحقيقة
هو القدر المشترك بينها وهو امر وحداني ولا فرق في ذلك بين كون تلك العلل مجتمعة
او متعاقبة او متبادلة واما ثانيا فلان المساواة المذكورة ههنا بحسب الصدق والوجود
لا الحمل وذلك حيث ان العلة مباينة للمعلول فكيف يصح حمل احدهما على الآخر بمعنى ان
يكون بحسب التحقق بمعنى انه كلما وجد المعلول وجدت العلة وبالعكس وذلك

على ما حققنا الامر فيها وان كان بالنظر الى خصوصية كل علة لا مساواة بحسب التحقق
ثم لا يخفى على من راجع بحث التلازم ونظر فيه بعين البصيرة والاعتبار يعلم ان مقام
التفصيل هناك من حيث اشتماله على بيان الاحتمالات القريبة والبعيدة في التلازم
قال المحاكم والدليل دل على علية الملزوم للازم او بالعكس الخ قيل اقول اراد بالدليل الذي
اقام في مطلق اللزوم ولا يخفى عليك انه لو خص كون الملزوم علة للازم او بالعكس فالملازمة
التي ذكرها بقوله لو لم يكن احدهما من الملزوم واللازم علة للآخر ولم يكونا معلولي علة الى
قوله وكان كل منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر كانت ممنوعة اذ يجوز ان يكون امتناع
انفكاك احدهما عن الآخر بان يكون جزء الملزوم علة مثلا كما ذكر آنفا والجواب عن
قوله ولا وجود القسم الاول ان ما ذكره الشارح من الترديد انما هو على تقدير كفاية
وجود الواجب في التعين وعلى تقدير عدم الكفاية يتحقق لزوم احتياج التعين
الى غير وجود الواجب وهو ظاهر الفساد والجواب عن قوله لان كون الوجود
معلولا لا يقتضي كونه معلولا للمهية او صفته فالجواب الحق عندنا ان المراد بواجب
الوجود هو وجود الواجب والدليل عليه ان الشيخ ذكر وجود الواجب موضع
وجوب الوجود في مواضع واما ما ذكره من الجواب ففيه ان ذلك انما كان بناء الكلام
على ان الوجود عين مهيته تعالى وقد فسر المهية عند قول الشارح الوجود بسبب المهية
مهية الواجب فعلى تقدير كون التعين هو المهية وكون الوجود عين المهية لا
يتصور التلازم والعلية بين التعين والوجود حتى يلزم كون الوجود بسبب المهية

بل بناء الكلام ههنا على الاغماض عن عينيه الوجود له تعالى وقطع النظر عن هذا لكن
اذا كان الكلام فى وجود الواجب على ما ذكرناه فى الجواب الحق وكان بناؤه على قطع النظر
عن العينيه فلا يلايم ما سيذكره الشارح من ان التلازم الذى كان الكلام فيه انما
هو بين واجب الوجود والتعين وواجب الوجود موجود وان كان وجوب الوجود
اعتباريا فتامل واما ما ذكر من السوال بان هذه الاقسام الاربعه فرض على التقدير الاول
اعنى ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب تعالى شانه فرد دون بانه على تقدير
كون التعين لازما لواجب الوجود ومعلولا له لم يلزم الا وحدة الواجب وهذا
ليس محذورا بل عين المطلوب والحاصل ان امتياز هذا القسم فى التقدير الاول
ليس محذورا بل مثبت المطلوب بخلاف التقدير الثانى اذ الاقسام الاربعه فيه باطله
بالتفصيل المذكور ولو سلم فلا نسلم انه يلزم عدم الواجب تعالى شانه اذ ههنا احتمال
اخر وهو ان كون التعين عين ذاته وح لا يتصور التلازم والعليه واما ما ذكره من
الجواب فظاهر الفساد اذ التقدير الاول على ما صرح به الشارح ان يكون معلولا لواجب
الوجود مغايرا له لا انه عينه والعجب انه نسى ما ذكره انفا حيث قال وان ساعد ما على
اقتضائه ولكن لعليته لا بمعنى الاعليته فى الجمله لكن القسم الاول انما يكون الواجب عله
مستقله للتعين انتهى وهذا كما ترى انه لا يرد بناء على ما حققه انفا بقوله نعم يرد على
الدليل ان الثانى وهو عدم احتياج شى منهما الى الاخر كيف لا وان الثانى اذا كان هو هذا لا
يترتب على كون جزء الملزوم عله وكون الثانى انفراد كل منهما عن الاخر كما يظهر بما ذكره

صاحب القيل ههنا لانه قد سبق ان كون الثانى عدم الاحتياج مع الانفراد ينافى ما قرره
سابقا على انا نقول ان الحاكم اراد ان صورة الدليل المذكور يدل على العليه يعنى ان هذا
القول وهو انه لو لم يكن العليه بينهما يلزم ما ذكر من عدم الاحتياج والانفراد والا نفراد
وحده لو صح لا يستلزم العليه ودل عليها وباقى الاقسام مستدرك من دون الارتياب
ثم ان ترتب تحقق المدعى على تقدير تحقق الدليل كان فى استلزامه له وكونه دليلا عليه
ولا يلزم ان يكون واقعا فى الواقع وبالجمله انه على تقدير تمامه يدل على العليه من دون
الحاجة الى باقى الاقسام وان المراد من ذكر عليه الجزء وانضمامها اليه بيح الدليل بحسب
الواقع ففيه ان هذا الانضمام ايضا لا يلزم الدور كانه على الحاكم فى بحث التلازم
بين الهيولى والصوره بانه لا يكون احدهما عله للاخر ولا جزء الملزوم عله للاخر و
ما ذكره بقوله واما الجواب عن قوله فلا نعود القسم الخ ففيه ان لزوم احتياج التعين
الى الغير وجود الواجب بوجه من اقسام القسم الثانى وهو ان التعين لا يكون لكونه واجب
الوجود بل لامر غير كونه واجب الوجود ومبنى كثير من المباحث الوارده فى هذا المقام
عليه ويوجد مع الاشاره الى فساده غاية ما فى الباب انه يلزم على تقدير عدم الكفاية ان
يكون فى عداد القسم الثانى لا القسم الاول وبناء على ما ذكره يلزم ان يكون الاكتفاء
بالقسم الاول اولى وبناء كلام الحاكم على ونيرم كلام الشارح وشاكلته وطريقه و
ذكر ما هو ظاهر الفساد على ما ذكره صاحب القيل وباقرينا سنذكر ما امكن ان يتوهم
ان ما ذكره من قبيل النكته فى صحة هذا الكلام وسياق كلام الشارح وما فيه انه

عن هذه النكته على ان ظهور فساد احتياج التعين الى غير وجود الواجب فى بادى
النظر غير ظاهر ولا سيما طريقه كلام الشارح لا يشعر بالفساد كما يدل عليه قوله فى القسم
الثانى بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود وقوله واما القسم الثانى فمعنى الى الغير
واما قوله فالجواب الحق عندى ان المراد من الوجود هو وجود الواجب الخ فليس بحق بل باطل
ويدل على ما ذكرنا ما نقله الحاكم فى تتمته الهيات الشفا بقوله الواحد بما هو بوجب الخ
وفيه من التاييدات لان مراده حقيقه الواجب ومعناه بل التصريحات والحاصل انه
لا يخفى على الناظر فى هذا البحث من المتن والشرح فعلم ان ذلك يوهم منافى المدعى وكذلك
يوهمنا وبل ما ذكر من قوله الوجود الواجب اى الوجود الذى هو الواجب وذلك لان
الوجود عينه تعالى وايضا نقول ان كان المراد بواجب الوجود وجود الواجب مبنيا
على ما سيذكره صاحب القيل على الاغماض عن كون الوجود عينه تعالى وقطع النظر
عن ذلك كما يظهر من كلامه فى مرتبه الرد فيمكن ان يقال على تقدير كون التعين لامر غير كونه
واجب الوجود اى لغير وجود الواجب بناء على زعمه لا يلزم كونه معلولا لغير حقيقة الواجب
بل انما يلزم كونه معلولا لغير الوجود فبقى احتمال ان يكون معلولا لحقيقه واجب الوجود
لا الوجوده ولو قطع النظر عن ان ظاهر قوله معلولا لغيره يدل على معلوليته لغير معنى الواجب
فهذا الاحتمال باق ولا يلزم ما ذكره اى المعلوليه للغير مطلقا بل انما يلزم معلوليته
لغير الوجود من معنى الواجب على تقدير عدم جواز ان يكون التعين لمعنى الواجب فقد
ليس اظهر من معلوليه الواجب المتعين بغيره كيف لا وان صاحب القيل ذكر انفا

ان احتياج التعين الى غير وجود الواجب ظاهر الفساد ولا سيما احتياج الواجب
المتعين ثم ان ما ذكره بقوله واما ما ذكره من الجواب الخ فيرد عليه انه لم يوضع الكلام
اولا فى عينيه الوجود للواجب بل مداره على معنى الواجب وان كان عين الوجود بحسب
الواقع وبحسب حال القضايا باختلاف العنوان على ان ما ذكره مستفاد مما سيذكره
الحاكم بقوله واذا قيل التعين الخ وليس كلاما اخر على انا نقول يمكن ان يقال القسم الاول
هو مستفاد من عينيه التعين وتصريح الشارح بالمعلوليه والمغايرة غير ظاهر وما ذكره الخ
فيه بعبارة كون التعين بكونه واجب الوجود لا غير لا يدل على المغايره بل المراد بمثل هذه العبارة
لا سيما فى مراتب الواجب ووجوده ما يمكن ان يكون محمولا على ما يساوق عدم الاحتياج
الى الغير وذلك لا ينافى العينيه كما فى الوجود كيف ولفظ الاقتضاء الواقع فى مرتبه
الواجب نظرا الى الوجود الذى هو عينه وما وقع عن الحاكم من العله الاستقلاليه و
من الاقتضاء وما وقع عن الشارح ايضا لا ينافيه حيث قال ولما تبين استحالة الاقسام
الاربعه الى قوله فتعين صحة القسم الاول منها وهو كون واجب الوجود واحدا
وهو المطلوب انتهى ومن الظاهر ان وحده الواجب لا ينافى كون التعين عينه تعالى
ان لم يقل ان اعتقاده ذلك فتدبر قال الحاكم ولا اختلاف فى مجرد الوجود الخ قال اقول
كون الوجود لا يختلف الا باختلاف المهيات المضاف هو اليها غير ظاهر اذ لا يقتضى
العقل ان نحو من موجودين كل واحد منهما ممتاز عن الاخر بحسب التشخصات التى هى
عين الوجود القايم بالنفس ولم يكونا مشتركين فى ذاتى اصلا وكما ان الوجود فرد واحدا

تحصل بنفسه من دون الاضافة الى مهيه مغايرة له فلم لا يجوز ان يكون له افراد
كل منها يحصل بذاته من غير ان يكون مهيه مضافة اليها ثم انه على تقدير التسليم
كان هذا دليلا اخر مستقلا وليس فيه رفع الايراد عن الدليل المذكور نعم لو ثبت ان
لا تعدد في فرد مفهوم الوجود بل المتعدد انما هو الموجود على ما مر اليه الاشارة في
المحاكمات مع التوحيد اذ لا يتصور كون الوجود له معان متعددة لما تقرر ان
الوجود ليس مشتركا لفظيا فتامل انتهى وهذا كما ترى ان هذا الايراد ايضا من
قبيل الايراد الذي وقع منه سابقا على قول المحاكم والحق ان المتعدد هو الموجود لا
الوجود وليس الا بسوء فهمه وغفلته عن ان هذا على مذاق اخر وقد تقدم تحقيقه
والحاصل ان الوجود ليس مفهوما كليا له افراد كثيرة يتصف بها المهيات اتصافا
حقيقيا كما هو المسطور في كتب القوم ويتبادر اليه الفهم ايضا ولا افراد حقيقيه
يكون كل واحد منها قائما بذاته بل الوجود حقيقة متشخصة في حد ذاتها لا تعدد
فيها بوجه من الوجوه وهي قائمة بذاتها لا تتطرق اليها عدم اصلا ولا امكان قطعا
وهي حقيقة الواجب تعالى ومعنى كون غيره موجودا هو ان لتلك الحقيقة الممتنعة
القيام بغيرها نسبة مخصوصة الى ذلك الغير وان كانت تلك النسبة مجهول
الكيفيه فالواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد بغيره والانضمام
اليه ومعنى كون المهيات الممكنة موجودة ليس الا ان لها نسبة الى حضرة الوجود
القائم بذاته على وجوه مختلفة بعد الاطلاع على ماهيتها فالموجود كلي والواجب

الوجود

الوجود جزئيا حقيقيا وبحيث عروض الوجود بناء على مذاق اهل الظاهر ثم لا
يخفى ان هذه الشبهه بعينها ما تصدى لها ابن كمونه والجواب الجواب مانه على تقدير
حمل الوجوب عليها يلزم ان يكون بازائه ما هو المشترك بينهما حيث ان خصوصيه
كل منهما لما كانت لا تغني في صدقه عليها فيلزم ان يكون بازاء ما هو المشترك بينهما
وهو لا يخلو اما ان يكون ذاتيا او عرضيا فعلى الاول يلزم تركب كل منهما وعلى الثاني
يلزم انتهاؤه بالاخرة ايضا الى امر مشترك ذاتي لاستحالة التسلسل فيلزم ايضا
التركيب ثم ان ما ذكره بقوله على تقدير التسليم كان هذا دليلا اخر مستقلا الخ
فيه بحث اما اولا فلان من الجائز ان يقال ليس في كلام المحاكم دلالة على انه هذا
يندفع هذا الايراد من هذا الاستدلال بل قول المحاكم على هذا الدليل وفيه ضعف و
ما وقع عنه بعد هذا بقوله والحق ما ذكره الشيخ في الشفا مشعر بعدم اندفاع هذا
الايراد عن هذا الدليل المذكور في هذا الكتاب بل بما ذكره الشيخ في الشفاء واما
ثانيا فبان يقال المراد بما ذكره في الشفاء ان مبنى هذا الدليل على تحقيق ان حاصل
الوجود حقيقة الوجود المتأكد المطلق وبمجرد هذا من دون انضمام مقدمات
او مقدمة اخرى لما ثبت التوحيد بل المانع ان يتوهم ويقول يمكن ان يكون شان
كل منهما نفس هذه الحقيقه من قبيل اشتراك الانواع الحقيقيه بحسب افراده وما
به التعين غير داخل في الحقيقه ولا استحالة فيه في بدو النظر بل يمكن ان يكون
معنى الواجب الوجود الذي هو حقيقة الوجودات المجردة من قبيل الجنس ايضا

وبما بينه في هذا الكتاب يندفع هذا ان الاحتمالان كما لا يخفى وان امكن دفعه بدلايل اخرى
والحاصل انه بناء على تقدير التسليم يلزم في مرتبة التعدد من الاشتراك في ذاتي فيندفع هذه
الشبهه المذكوره ويمكن ان يكون حقيقة نوعيه او جنسيه وبما ذكره في هذا الدليل
في هذا الكتاب يندفع هذا ايضا فيلزم عدم التعدد بوجه ما فثبت التوحيد المطلق
وما ذكره بقوله نعم لو ثبت ان لا تعدد الخ لا يخلو عن تامل كيف ومن هذه العبارة المنقول
بقوله نعم الى قوله انه على تقدير ثبوت ما ذكره بعد هذا وتسليمه ثبت التوحيد لا على
تقدير ثبوت ما ذكره من الشفاء وقطع النظر عن ان هذا خلاف الواقع قوله متصلا
هذا ثم على تقدير التسليم الخ ينادي بخلافه وايضا يلزم من كلامه ان ما ذكره من المحاكم
هنا غير ما ذكره المحاكم في هذا المقام من الشفاء ولا يخفى ما فيه ومن يتابع كلامه ولاحقه
نظهر ان المال واحد قال المحاكم لكن الفاء في قوله فان كان ذلك وما يتعين به مهيه
واحدة مما ياباه قيل اقول يمكن حمل الفاء على التفصيل وح لا منافاة انتهى وهذا كما ترى
ان مبنى ما ذكره المحاكم على ظاهر الامر بدلالة قوله مما ياباه قال المحاكم ولا امور غيرها
يضاف اليها هي التعينات فيكون لها وجود في الخارج الخ قيل اقول فيه بحث اذ يجوز
ان يكون المعنى هو المهيه وتلك الامور المضافة امورا اعتبارية لها مدخل في
العليه او يكون المعنى هو تلك الامور بناء على ان التكثر والتميز امر اعتباري والا عارى
يصح ان يعني اعتباريا اقول في توجيه كلام الشارح لا شك ان الانسان مثلا نفس نوع
اي نفس مفهومه من حيث انه متصور غير مانع عن فرض الشركة وصدقه على كثيرين وزيد نفس 1

منهم

مفهومه مانع عنها فبالضرورة مفهوم زيد مشتمل على امر زائد على الطبيعة الانسانيه
مضافا اليها حتى يكون نسبته مانعا عن قبول الشركة وهو التعين فلا بد ان يكون
موجودا في الخارج لانه جزء زيد الموجود في الخارج وهو متحد ذاتا عبارة عن الانسانيه
وهذا الامر المسمى بالتعين ولكن هذا الامر موجودا فيه ولا مذهب ان هذا
التوجيه يندفع الايراد انتهى ولا يخفى ان ما ذكره اولا ماخوذ مما ذكره الشريف المحقق في
حاشية التجريد على قول الشارح الاصفهاني فمنها ان التشخص من الامور الاعتبارية
وهو من المعقولات الثانيه بقوله كيف يمكن ان يكون امر عقلي لا يطابقه شيء من
الخارج مشخصا للمهيه في الخارج مميزا لها فيه من كل ما عداه بل ههنا مما يأباه صريح
العقل وليس تشخص الشيء في الخارج الا حالة حاصلة له في الخارج دون غيره وذلك
ضروري انتهى وما وقع عن المحاكم اذا تكثرت في الخارج اشارة اليه ثم ان ما وقع عن
صاحب القيل بقوله بناء على ان التكثر والتميز امر اعتباري ان يعني اعتباريا كما ترى
ثم ان الشريف المحقق بعد ما ذكر هذا الكلام قال وفيه نظر لان الموجودات الخارجيه
يجوز اتصافها بالامور العدميه وامتيازها بتلك الصفات عما كانت متصفة بها
انتهى ثم لا يخفى جواز توجيه كلام الشارح بل المحاكم بان المراد بالامر المنضاف الى ما به
التعين التشخص وفي عبارة الشارح في الفصل الذي على هذا الفصل اشارة اليه و
الحاصل ان تكثر مثل هذه الطبيعة لا يتحقق الا بتكثر المواد اي بتكثر عوارض المهيه
على ما نص عليه المحقق الدواني في حاشية التجريد بقوله المادة لا يتكثر بل انما يتكثر عوارض منها

وتكثر تلك العوارض مستندا الى الاستعدادات المتعاقبة فالمادة مع كل عرض من
تلك الاعراض القائمة بها تشخص لفرد من الافراد فتشخص تلك الافراد بالعوارض الحالة
فى المادة لا الحالة فى انفسها وبعبارة اخرى نقول كل نوع يتكثر افراده لا يلزم ان يكون
لكل واحد منها من العوارض التى لا يكون لغيرها مثل الكم والكيف والاين وامثالها
سواء كانت هذه الامور متشخصات فى نفس الامر او كانت متشخصة عندنا بانه
العلامات التى نعرف بها التشخص كما يظهر من كلام المحققين سيما المحاكم والحاصل
انا نجد ان كل واحد من الاشخاص يحقق بعض العوارض التى لا يكون لغيره كيف ولا
يحقق هذا التكثر والتعدد بمجرد تحقق الطبيعة وانتزاع التعين بل لا يمكن انتزاع التعينات
التى نسلم كونها اعتبارية عن هذه الطبيعة بلا انضمام شئ ولا يمكن الفاد قان بعض
عند هذه الامور هذه التعينات الا بانضمام امر مخصص يرجع الى تكثر المادة المستلزمة
لتحقق هذه العوارض وكون هذا النوع المتكثر اشخاصه ماديا جسمانيا يؤيد ما بينا
واتصاف هذه الهويات الشخصية بالعوارض سوى التعينات والتشخصات
التى هى لها الوجود ضرورى ثم ان كون التعين امرا اعتباريا لكونه من خواص الوجود
لا ينافى تحقق التلازم والتعارض بينه وبين شئ اخر سواء كان ذلك الشئ اعتباريا
مثله او موجودا خارجيا ومن الظاهر ان تحقق التلازم والتعارض فى هذه الاعتبارات
واقع قال المعلم الثانى فى فصوص الحكم بهذه العبارة فالوجود والهوية لما بين الموجودات
ليس من المقومات فهو من العوارض اللازمة انتهى ثم انه ليس فى عبارة الشارح ما

يدل على ان التعين موجود فى الخارج ولا انما يتوقف عليه كما نص عليه فى التجريد
بقوله والتشخص من الامور الاعتبارية وكذا ما ذكره المحاكم فى شرح كلام الشارح
كذلك وحديث ذكر الخارج لا ينافيه لان المراد منه نفس الامر حيث انه خارج
عن التعمل والاختراع وهذا لا ينافى كونه اعتباريا وكذلك لا ينافى كونه اعراض
اخرى موجودة فى الخارج وهى مبدء للتشخص بهذا المعنى على ما نص عليه الشيخ فى
منطق هذا الكتاب واما الثالث فهو ما يكون بالشركة والخصوصية معا مثل ما
انه اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذى يصلح ان يجاب به على الشرط
المذكور انهم اناس واذا سئل عن زيد وحده بما هو لست اقول من هو كان الذى
يصلح ان يجاب به انسان لان الذى يفضل فى زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب
فى مادته التى منها خلق وفى رحم امه وغير ذلك عرضيات انتهى وذكر الشارح الفاضل
هنالك فى شرحه بقوله فى حديث ما ومن اشاره الى الفرق بين ما ومن فان الاول
قد مر بيانه والثانى انما يطلب به العوارض المشخصة فيكون جوابه زيدا وما يجرى مجراه و
ذكر الشارح المحقق فى شرحه بقوله لان الذى يفضل فى زيد بعد ما حقق وفصل تفصيلا
ما واذا تقرر ذلك فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان متحصل الوجود فكان
كل ما ينضاف اليه ويقترن به مما يجعله مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض
له بخلاف الحيوان ولذلك كانت مهية الاشخاص هى شيئا واحدا وهو المراد
من قوله لان الذى يفضل فى زيد على الانسان اعراض ولوازم لاسباب فى مادته التى منها

خلق انتهى وهو مؤيد لما وجهنا كلام الشارح ههنا به وكذلك المحاكم وما نقل عن
الفارابى من اتحاد التشخص والوجود والوحدة والهوية ايضا يدل على فساد ما قاله صاحب
القيل من ان التعين وهو التشخص بالحقيقة جزء لزيد مثلا وان كان موجودا كما لا
يخفى قال المحاكم والامور العدمية يصح ان يكون فصولا لامور موجودة الخ فيه انه
اذا كان الكلى الطبيعى موجودا فى الخارج كما هو مذهب الشيخ وتبعه الشارح ههنا
ذلك وهو ظاهر نعم على تقدير كون الكلى الطبيعى غير موجود فى الخارج وان الجنس والفصل
غير داخل فى ذات الاشخاص الموجودة فى الخارج حقيقة وتسميتها بالذاتى بمجرد
اصطلاح باعتبار انهما موجودان من الذات لا ان التشخص الموجود فى الخارج
فى ذاته هذه المفهومات على ما هو مذهب من قال بنفى وجود الطبايع فى الاعيان على
ما قرره بعض المحققين ولخاره صاحب المحاكمات يجوز ذلك بحسب النظر الجليل
واما عند التدقيق فيظهر انه لا يجوز لان الامر العدمى ثابت للشئ بالقياس الى غيره و
كل ما ثبت للشئ بالقياس الى غيره لا يكون ذاتيا بالاتفاق وايضا لم يكن ماخوذا
من نفس الذات اذ لا شك ان الملاحظ الملكة مدخلا فيه بالضرورة والمحاكم حمل كلام
الشارح على ان الامر العدمى فصل للحقايق الموجودة بل على انه فصل للمهيات المحققة فى
نفس الامر انتهى وهذا كما ترى يمكن ان يقال على تقدير وجود الكلى الطبيعى لا يلزم ان يكون
كل كلى داخل فى حد شئ موجودا حقيقة بل يمكن ان يكون امرا اعتباريا اى كليا طبيعيا
اى معروض الكلى المنطقى جزءا من حد شئ ولا جزءا من ذاته ولا يلزم القائلين بوجود الكلى

الطبيعى ان يقولوا بوجود جميع الكليات الطبيعية سواء كان صدقها على الافراد
صدقا ذاتيا بالنسبة الى الحد بالمعنى الاعم او ذاتيا بالنسبة الى الذات الحقيقية
اى داخلا فى تلك الذات او عرضيا بل لزم وجودها فى بعض المراتب ومما قد صرح الشيخ
بانه ربما يكون الشئ جزءا من حد الشئ ولا يكون جزءا من الشئ وذلك حيث قال والذى
لا يعرف حقيقة الاول انما يعرف منه انه يجب الوجود لا ما يجب له الوجود وهذا هو
لازم من لوازمه لا حقيقته وليس حقيقته نفس الوجود ولا مهية من المهيات
فان المهية يكون لها الوجود خارجا وهو فى ذاته علة الوجود ولا يلزم ان يكون
جزء الحد جزء الذات واصرح من هذا ما قاله فى التعليقات وهو اما ان يدخل
الوجود فى تحديده دخول الجنس والفصل فى تحديد البسايط على حسب ما يفرضهما
له العقل فيكون الوجود جزءا من حده لا من حقيقته كما ان الجنس والفصل اجزاء
لحدود البسايط لا لذواتها واما ان يكون له حقيقة فوق الوجود يكون الوجود
من لوازمها اجزاء البسيط فى يكون اجزاء لحده لا لقوامه وهو شئ يفرضه العقل
فاما هو فى ذاته فلا جزء له انتهى وهو اصرح فى المدعى ومن ههنا قال بعض الاجلاء فى
حاشيته على طبيعيات هذا الكتاب فالحد الصناعى للحقايق ابدا يكون مركبا من معنويات
غير داخلة فى قوام المحدود كلازمة للامور الداخلة لكنها يتعذر الاطلاع على تلك
الامور الداخلة فيه بقدر الوسع البشرى يكون تلك اللوازم موجبة لانتقال الذهن
اليها فافهم ذلك انتهى والشيخ نطق فى منطق هذا الكتاب فى بحث الحد ولو كان الغرض

في الحد التميز بالذاتيات كيف لا نقول كان قولنا الانسان جسم ناطق ماشيء حدا
انتهى ومن الظاهر ان المايت ذات لحوه دون نفس ذاته مع انه امر عدمي فضلا عن
ان يكون امرا حقيقيا فتدبر وما وقع عنه بقوله واما عند التدقيق فيظهر انه
لا يجوز الخ ففيه اما اولا فلان للعدمي اطلاقين احدهما ما يكون معدوما في الخارج
وذلك على ان يكون اعتباريا لا تحقق له في الاعيان وثانيهما ما يكون العدم جزءا
من مفهومه والمراد من العدمي هيهنا هو الاول وذلك لا يستلزم ان يكون عدما
لشيء ثبوته له بالقياس الى ملكته وما وقع عن الشارح المحقق بقوله ولو كان التعين
امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا
انتهى يدل على ما ذكرنا والمراد بالمطلق نفي كونه عدميا لشيء ما اصلا كما فهمه صاحب
القيل وهو عليل واما ثانيا فلانه يمكن ان يقال ان امثال هذه الاعدام التي ثبوتها
بالقياس الى ملكاتها فصولا لبعض الامور الاضافيه وهذا يكفي في غرضنا وهو لا
ينافي الذاتيه لمثل هذا الشيء قال الشيخ في التعليقات مهيه الابوه مضاف معقوله
بالقياس الى الابن وكون هذا المضاف الابن مضافا بذاته معقولا بسبب نفسه
لا بسبب شيء اخر انتهى وهو مؤيد لما ذكرنا ثم بما قررنا ظهر انه يرد الايراد على ما ذكره
بقوله والجواز لا يحمل كلام الشارح الخ فتدبر قال الحاكم لكن الحجة لا تتم على هذا
التقدير الخ قلت اقول الامور العدميه ايضا تحتاج الى العلة باعتبار اتصاف
الحقايق بها وما نحن فيه مما يتصف به الحقيقة الواجبة فيلزم افتقار الواجب

الحاكم

الى العلة غاية الامر ان تلك العلة امر اعتباري وذلك لا يضر لان احتياج الواجب الى
الامر الاعتباري المعدوم في الخارج لا شك انه افحش من احتياجه الى موجود خارجي
انتهى وهذا كما ترى يمكن ان يقال ان هذا يرجع الى ما ذكره الحاكم من جواز ان يكون
الواجب محتاجا في صفة عدميه الى سبب عدمه وما ذكره صاحب القيل يندفع بما بينا
قال الحاكم وهيهنا نظر لانا لا نسلم انه لا بد من وجود قابل لتاثير العلة وانما يكون لو كان
التاثير وجوديا وهو ممنوع قيل اقول ليس المراد ان التاثير امر موجود في الخارج ولا بد
من محل قايم به فيكون ذلك المحل موجودا خارجيا ايضا لان محل الموجود الخارجي موجود
خارجي لا محالة حتى يتوجه ان التاثير امر اعتباري ليس موجودا في الخارج كما ذكره وكيف
يتوجه ان محل التاثير وما قام به التاثير هو المؤثر والفاعل اذ لا شك ان التاثير صفة
للمؤثر قايم به وان اريد بقابل التاثير ما تعلق به التاثير فتعلق الامر الوجودي لا يلزم ان
يكون وجوديا وايضا لو وجب ان يكون للتاثير محل قابل له غير المؤثر ملزم ان لا يتحقق
التاثير بدون المادة بل الظاهر ان مراده من القوة القابلة هي الاستعداد الذي
به تحصل المناسبة بين العلل والمعلولات الذي يخصص المعلول بتلك العلل لا
بغيرها وتصير الكلام هكذا يخصص كل شخص بعلته ليس امرا مستندا الى الفاعل المفارق
لما تقرر عندهم ان نسبة المفارق الى الكل على السواء ولا الى المهية ولوازمها
لا شتراكها فرضا فتعين ان يكون مستندا الى اعراض ولا يمكن ان يستند الى اعراض
قايمة بذلك الشخص لتاخرها عن تشخص معروضها فكون مستندا الى اعراض قايمة بمادة

ذلك الشخص اما بالذات او بالواسطة واما الحال فلم لم يتقدم على تشخص المحل فلم يجز ان
يصير سببا لتشخص المحل وتلك الاعراض مقارنة للمادة في ضمن تشخص اخر سابق على ذلك التشخص
وكذلك الكلام في التشخص السابق والاعراض السابقة عليه وهذا التسلسل على سبيل التعاقب
ومن المعلوم ان مثل هذا التعاقب لا يتحقق بدون المادة فلا يرد ان مثل هذا جار في نفس
المهية بدون المادة بان يكون قبل هذا التشخص كانت المهية متشخصة بتشخص اخر
مكتنفة باعراض بسببها صادت متعددة بعضها الاعراض اللاحقة والتشخص التابع
لها على ان تقدير عدم تحقق مادة مشتركة بينها لا يمكن استناد تشخص هذا التشخص
باعراض مفارقة لتشخص اخر كان سابقا وان اتحدا نوعا مثل الاعراض اللاحقة لئلا يصير
سببا للتشخص عن مجرد الاشتراك في الانسانيه ما لم يكن هناك مادة مشتركة فتامل
واما النقض باشخاص العلوم القايمة بالذوات القابلة فيمكن ان يجاب بان الكلام في تكثر
النوع الخارجي وذلك تكثر ذهني لان العلم عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن
موجود ذهني على ما صرح به المحقق الشريف ووافقه بعض المحققين لكن الفرق
بين الموجود الخارجي والذهني في ذلك محل تامل انتهى وهذا كما ترى يمكن ان يقال اذا
كان التاثير موجودا او سلم هذا وهو وصف للمؤثر والفاعل فيعقول يلزم ان يكون
التاثر الذي بالنسبة اليه مضايف وهو وصف للمتاثر والقابل والمقبول ايضا موجودا
ومن هيهنا يلزم ان يكون متعلق التاثير الذي هو وجودي موجودا بهذا الوجه كيف و
تعلق التاثير بشيء يستلزم اتصاف الشيء بالتاثر الذي هو وجودي فيلزم ان يكون موجودا

ويدل

ويدل على ذلك ما قاله الشيخ في برهان كتاب الشفاء هذه العبارة التعليم والتعلم بالذات
واحد وبالاعتبار اثنان فان شيئا واحدا وهو انسياق ما الى اكتساب مجهول بمعلوم
يسمى بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلما وبالقياس الى الذي يحصل عنه وهو العلة الفاعلة
تعليما مثل التحريك والتحرك انتهى ومن الظاهر انه على تقدير صحة ما نقلناه يكون التاثر
والتاثير ايضا من هذا القبيل وما ذكره بقوله وايضا لو وجب ان يكون للتاثير الخ
مدفوع بان المراد قوة قبول التاثير وهي متحققة في المادة على ما ظنه الحكماء والقوة من
لوازم المادة ولا يستلزم التاثير مطلقا المادة كيف وان القوة هيهنا الامكان
الاستعدادي الذي يثبتون وجوده فيلزم من هذا وجود المادة واما قوله بل الظاهر
ان مراده الخ فهو خلاف الظاهر ثم ان ما ذكره بقوله واما النقض باشخاص المعلوم مندفع بان
ما ذكره الحاكم في هذه المرتبة ايضا منع لا نقض بقرينة ما وقع عنه بقوله سلمناه لكن
لا نسلم ان القابل هو المادة الخ ولا يندفع بما ذكره وعلى تقدير ابطال هذا السند لعدم
كونه مساويا للمنع لا يفيد على ان ما ذكره الحاكم بقوله سلمناه لكن لا نسلم الخ يشعر بان ما
اورده صاحب القيل اولا قال الحاكم فهو نقل غير مطابق قيل اقول لا يخفى على الناظر ان
المصنف لما كون التعين عارضا للواجب على ما هو شان ساير المهيات في البيان
اقرب الى الطبع واظهر عند العقل من كونه معروضا للذات فلهذا اقتصر الشارح
عليه واراد بالعارض ما يتناول اللازم ايضا انتهى وهذا كما ترى فانه على تقدير هذا
التوجيه لا يندفع ما ذكره الحاكم من عدم المطابقة في النقل ومراعاة الاشعار بان هذا

ليس كلام الامام بمنطوق على انا نقول على تقدير ان يكون المراد بالعارض ما يتناول
اللازم ايضا لا يتم ولا يلزم افتقار الشخص المتعين ح مطلقا الى علة منفصلة
الحاكم وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة الخ قيل اقول الجواب
ان المراد القابل لتكثر الصورة ذات المادة لان محل الانفصال والتكثر هو الهيولى
لكن اتصافها بالتكثر انما هو بالعرض فلا تحتاج الى محل اخر والحاصل ان الحصر المستفاد
من قوله انما تحتاج الى فاعل يكثره فقط اضافي بالنسبة الى القابل ولا ينافي ذلك الاحتياج
الى الصور والاعراض التابعة لها وكذا المراد بقبول التكثر لذاتها انها لا تقبل التكثر
لمحله والاظهر ان يقال في الجواب المادة الفلكية تتكثر بالنوع واما المادة العنصرية
فلا تتكثر بالذات بل تتكثر بتكثر الصورة بالعرض فلا تحتاج الى مكثرها وذلك لان هيولى
كل العناصر عندهم شخص واحد تشخص واحد لجامع الاتصال والانفصال وتقارن
جميع الصور العنصرية وذلك بعين تعين الصورة فانما هو باعراض متعاقبة
متسلسلة واردة على المادة تكون تشخص كل صورة لاعراض سابقة عليه مغاير للتشخص
السابق على ما عرفت انفا وقد عرفت انه لا يمكن ورود تلك الاعراض على النوع بدون
مدخلية المادة للوجهين ثم اعلم ان السر في كون المادة غير متكثرة بالذات مع ان
مادة زيد في حين زيد وكانت ذات وضع بوضع زيد ومادة عمرو في حين عمرو وكانت
ذات وضع بوضع عمرو وانها غير متحيزة بالذات ولا ذات وضع بل الفرق بينهما كالفرق
بين الحصص من الشاطئ القائم بانضاف جسم متصل واحد وهذا بخلاف الصورة فلا

فيها ذلك فتأمل فانه من غوامض الفن وقد مر تفصيل ذلك فليرجع اليه انتهى وهذا
كما ترى ليس بشيء اما ما ذكره اولا في دفع كلام الحاكم من الشارح ففيه ان ما وقع عنه بقوله
لكن اتصافها بالتكثر انما هو بالعرض فلا تحتاج الى محل اخر مناف لصريح كلام الشارح و
اما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة الخ منافيه ايضا فما وقع عنه عقيب هذا
بقوله في الحاصل او القول بان مراده ان المادة قابلة لتكثر الصورة بالذات وبالنسبة الى
تكثر نفسها بالعرض اي بالمجاز كما يلوح من كلامهم وحمله على ان التكثر له علة لغير صحيح فلذا
ذكر الفارابي في المعنى الوحداني لا يتكثر بذاته والا لم يوجد واحد منه لان كل واحد يكون
على طباع ذلك المعنى واذا لم يكن واحد لم يكن كثرة ايضا لان الكثرة مركب من الاحاد فاذا
فرضنا المعنى الواحد متكثرا بذاته ابطلنا الكثرة ولكن ما ذكر من الاظهر في الجواب هو الاظهر
فليتدبر قال الشارح كانت عامة شاملة للانواع والاجناس يعني المشترك يجوز كونه
جنسا او نوعا وما عرض للامر المشترك بينها نوعا او جنسا لكونه عاما بخلاف هذه
قال الشارح اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس مادي تركيبه هذا القياس كما ذهب
اليه الامام لا شيء من الواجب مادي وكل نوع يتكثر بالتعين العارض مادي فلا شيء
من الواجب بنوع متكثر بالعارض قال الشارح واما اعتراضه يعني اعتراض الامام على
ان التغاير بين الاشياء المتماثلة ليس بواسطة المحال لكن تلك المحال المتكثرة يجب استناد
تغايرها الى محال اخر ويتسلسل اجاب عنه الشارح المحقق بحصر الدعوى وهو ان
الاشياء المتماثلة التي لا تتكثر بذاتها بل تتكثر بما يتكثر بذاته وهو المادة فالتغاير بينها بواسطة

محالها واما الاشياء التي تتكثر بذاتها كالمادة فلا تحتاج في التغاير الى غيرها فسقط ما ذكره
لانا نمنع ح احتياج تلك المحال في التكثر الى مواد اخرى بل انما تتكثر بذاتها ثم انه لما كان
وحقق الموضوع بان هذا القول مخصوص بالمتماثلات النوعية المحصلة التي لا تتكثر بذاتها
وفي اطلاق المتماثلات على المشتركة في الجنس خلاف الاصل وعند هذا التحقيق سقط
ما قاله الامام من ان الوجود يقال بالاشتراك على الكل ويتكثر في الواجب مع عدم
المادة والقابل بان قول الوجود بالتشكيك فلا يكون ماهية نوعية محصلة والكلام
فيه قال الشارح عند كون الذات مقولة على كثرة وذلك لانها بالنظر الى ذاتها
لا يابى عنها بل يجوز ان تكون مقولة على كثرة فلو اقتضت تعينا مع استواء نسبتها الى
والى غيره يلزم ترجح من دون مرجح ولو احتاجت فيه الى غيره يلزم احتياجه في وجوده
اليه ضرورة ان التعين ليس الا نحو وجوده ومن ههنا اندفع ما قيل انا لا نسلم كونها
مقولة على كثرة على تقدير زيادته عليها لجواز كونه لازما لها فلا يكون الذات مقولة
على كثرة اصلا قال الشارح يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود وحاصله
انه لو انقسم الواجب تعالى الى الاجزاء لكانت مقومة له فيلزم امكانه تعالى اليها
فلا يكون واجبا قال الشارح قال الفاضل الشارح ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة وقال ايضا وفي قول الشيخ ولكان واحدا ان بعض المركبات لا يتقدم بعض
اجزائها عليها كالهيولى على الجسم فانها شيء بالقوة ومتى حصلت حصل الجسم و
الشارح المحقق منع ذلك حيث انها متقدمة عليه تقدما زمانيا فالاولى ان يمثل

ذلك بمثل الصورة فانها مع الشيء كما ذكره قال الشارح اقول الهيولى في الكائنات
الفاسدات متقدم بالزمان على الجسم بناء على ان الهيولى مشتركة بين العناصر
وهذا في جزئيات العناصر واما في كلياتها فلا يتصور ذلك وكذلك في الافلاك
فيجوز ان يكون مراد الامام ذلك ويسقط ما اورده الشارح المحقق عليه وان
كان ما ذكره الشارح الفاضل بظاهره يشعر بالسلب الكلي على ما قال او ليس الهيولى
متقدم لكن يمكن تنزيله عليه قال الحاكم فيه نظر لان المراد من القبلية اما الزمانية
الخ قيل اقول المراد التقدم الذاتي ويدل عليه قول الشارح على كلام الامام المنقول
حيث قال الهيولى في الكائنات الفاسدات متقدم بالزمان على الجسم فضلا عن
الذات ومن ههنا يظهر ان قول الشارح حملها على التقدم الزماني ليس بمستقيم
واما التقدم الذاتي شامل لجميع الاجزاء فجوابه ان بعضهم ذهب الى ان الجزء الصوري
ليس بمتقدم على الكل بالذات ومنشأ توهمهم ذلك الخلط بين التقدم الزماني
والذاتي وعدم التمييز بينهما وسيجيء الفرق بينهما في النمط الخامس لكن الشيخ لما
حصل مقصوده بلزوم تقدم جزء واحد فيما اذا لحق الجزء الصوري اجرى الكلام
على سبيل ارخاء العنان والمماشاة مع الخصم واورد لفظ الواحد وقول الشارح
رحمه الله تعالى ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير على هذا الاسلوب
انتهى وهذا كما ترى ان قول الشارح والتركيب قد يكون عن اجزاء متقدم على المركب
كالعناصر الى قوله ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير كالصريح

من هذه الفقرات الى قوله ولا يكون وجود الجزء اللاحق فقط فحسب يدل على ان المراد
بالتقدم هو الزماني اما الكلام المنقول عن الامام فلا يابى عن هذا الحمل ايضا ولا
يحصر الجواب في حمله على التقدم الذاتي ثم لا يخفى ان ما وقع عن الشارح المحقق على بعد
ذلك الحمل يمكن توجيهه على وجه يوافقه وذلك بان يراد من التركيب ما يلزم فيه
تقدم كل واحد من الاجزاء او واحد منها كما يشعر به لفظ التركيب بوجه ما والا مثله
المذكوره في كلام الشارح تؤيدنا ايضا واما قوله فجوابه ان بعضهم ذهب الى ان الجزء
الصوري الخ فهو ماخوذ عما ذكره الحاكم بقوله فلا اختلاف في ان الجزء الاخير مع
المركب بالذات او قبله بالذات في قوله اجيب بانه فرض التركيب وقول الحاكم و
لما لم يكن ههنا موضع تحقيقه ردد فيه الخ يشعر بان وقع عن صاحب القيل بقوله
لكن الشيخ لما حصل مقصوده الخ كيف ولا يتم كلام الحاكم ههنا الا بان يوخذ هذا
فيه لازما من لوازم المتفرع عليه فتدبر ثم ان حديث ارخاء العنان ايضا رخو حيث
ان ما وقع عن الشارح في اول الفصل على ما اوضحناه يدل على ان المراد ليس ما
ذكره من دون الحاجة الى هذا الارتكاب قال الحاكم بل الى الوحدات الخ قيل او
هي معان فسر المعاني في التوجيه الثاني بالحقايق المختلفة والايراد المذكور ايراد
عليه فان التزم ان الوحدات حقايق مختلفة فظاهر البطلان وان عني بالتفسير
تفسيرا اخر فلا يندفع به الايراد على التفسير المذكور ولعله لهذا وللزوم ارتكاب
المسامحة في التوجيه الاول قال والاوضح ان يقال وبالجملة ان فيه اشعارا ايضا بان

في كلام السابق وهذه المناقشة ثم ان ما ذكره ماخوذ عما ذكره الحاكم متصلا بكلامه هذا
بقوله فان العشرة لا تركب من السته والاربعه بل من الوحدات وهي متشابهة او غير
متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى انتهى ومن الظاهر من هذا ان مبنى ما اعترض
صاحب القيل على ما وقع عن الحاكم سابقا هو هذا ثم لا يخفى ان النزاع في اشتمال العدد
على الجزء التصوري ظاهر ما سلكه المحقق الدواني في حواشيه من عدم اشتماله
عليه بانه اذا كان مشتملا عليه حقيقة فهي منشاء للاثار واللوازم المختصة فيكون
لها وحدة حقيقية مختصة باللوازم ولم يقل بذلك وفي حاشية التجريد في بحث الجهة
في بيان المركب الاعتباري والحقيقي فان مثل القسم الاول ايضا مختص باللوازم والاثار
فان العسكر والعشرة مختصان بلوازم واثار لا توجد في غيرهما قلت المراد باللوازم و
الاثار لوازم واثار لا يكون عين مجموع اثار الاجزاء المادية ولوازمها بل لوازم لكون
الحاصلة بالتركيب كما يشعر به العبارة وليس في العسكر والعشرة الا اجتماع لوازم
الاحاد بخلاف المعادن مثلا فان لهما خواص ليست عين مجموع خواص الاجزاء
كالياقوت مثلا ولعل هذا معيار الوحدة الحقيقية قال الحاكم ويمكن دفع هذه الا سوله
بان المدعى ليس الا نفي التركيب الخ قيل اقول الخ ينبغي تخصيص قول الشارح ان كل واحد
من التركيب والانقسام بمعنى ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم الخ بما يكون
التركب والانقسام بالفعل ومع هذا لا يلائم قول الشارح وقد يكون بحسب الكمية كما
للمتصل الى الاجزاء المتشابهة لانه صريح في انه جعل القسمة الكمية الى الاجزاء المتشابهه

على المتصلة او على ما سنا ولها واما قوله ولو ابدله الكم المتصل فله وجه الخ فغير
مستقيم اذ المنقسم الى اجزاء مقدارية لا تنحصر في الجسم حتى يلزم التركب بل يجوز ان
يكون صورة وقوله وهو ايضا غير مستقيم على ما عرفت في توجيه كلام الشارح آنفا
انتهى وهذا كما ترى يمكن ان يقال مراد الحاكم دفع الاسوله عن الشيخ كما اومى اليه بما
وقع عنه بقوله بان المدعى الى قوله على ما صرح به الشيخ في قوله واجب الوجود لا
ينقسم في المعنى ولا في الجمله على انه قد اشار الحاكم ايضا الى ان هذا التوجيه بحسب
العبارة ولا سيما عبارة الشارح لا يخلو عن بعد وما وقع عن الشارح بقوله والتركيب
قد يكون من اجزاء سقدم المركب الخ بمنزلة تمهيد وتوطيه لبيان المدعى ثم ان ما
وقع عنه بقوله اذ المنقسم الى اجزاء مقدارية لا تنحصر في الجسم ففيه ان الصورة
على تقدير تجردها عن الهيولى يستلزم انقسامها الى الاجزاء تركبها من الهيولى واما
على تقدير عدم تجردها عنها كما هو في موضعه فلا يستلزم الا ان يكون مقاديرها
ثم ان المراد لزوم الفساد من حيث وقوع التركب بين الهيولى والصورة اما في الواجب
نفسه تعالى عن ذلك واما في الشيء الذي يلزم ان يكون الواجب جزءا له وكان تركب
الواجب من الهيولى والصورة باطل فكذا كون الواجب صورة وجزءا لهذا المركب لانه
من جهة الجزئية الصورية كل منهما باطل بوجوه مشتركة ومختصة كما لا يخفى قال
الحاكم وهذا الذي يشعر من ان التمثيل لا يجب ان يكون لجميع الافراد الخ قيل اقول هذا انما
يرد لو اراد الشارح بيان فساد التمثيل الذي اورده الامام ولو كان مراده ان

التمثيل بالصوره اولى اذ ليس لها تقدم اصلا بخلاف الهيولى اذ لا شك ان لها تقدما
زمانيا في العناصر وكيف ما هو بالذات لا يندفع ما ذكره ويحصل بما ذكرنا وجه
اخر لترجيح تمثيل الشارح المحقق وهو ان الخلاف في تقدم الجزء انما هو في تقدم الجزء
الصوري على ما اعترف به صاحب المحاكمات ونقله اتفاقا دون المادي ولهذا
عرفوا في المشهور العلة المادية بجزء يكون الكل حين وجوده بالقوة والعلة الصورية
بجزء حين وجوده يكون الكل بالفعل ولعل هذا هو سبب هذا التوهم وقد عرفت
ان ايراد لفظ الواحد ناظر الى هذا المذهب ومماشاة مع صاحبه فينبغي حمل الجزء
الغير المتقدم على الصوري ليوافق ما نحن ويحصل الفايدة التي هي المماشاة مع الخصم
والحمل على المادة ذهول عن المقصود اسهى وهذا كما ترى يجوز ان يقال ان غرض
الحاكم ان التمثيل بالهيولى لا وجه له لانها لا بهامها في مرتبتها وكونها جسما حين حصولها
بالفعل لا يصح ان يتقدم زمانا بل اذا ما قال الشارح في شرحه والهيولى لا يتقدم بالوجود
على الجسم لان الهيولى شيء بالقوه ومتى حصل بالفعل هو الجسم فاذن ليس للهيولى
تقدم بالوجود على الجسم وان كان جزءا له فهنا جميع اجزاء المركب غير سابق عليه بل
البعض دون البعض وهذا الكلام وان كان لا نعتقد فيه ولكن تفسير كلام الرجل بما
يوافق اصوله هو الواجب انتهى ولا يخفى ان بما قررنا اندفع ما ذكره الحاكم على الفاضل
الشارح ايضا فيمكن ان يقال الحمل على المادة اولى لانه ليس فيه خلاف ما ذكره الشيخ
الذي هذا القول منه بل يوافقه على ما ذكره الفاضل فليتامل قال الحاكم والحاصل

انا لانم ان الهيه المركبة الح قيل ان كل محتاج الى الغير لابد له من علة فاعليه ولهذا قالوا
العلة التامة البسيطة لا يكون الا فاعليا واذا ثبت احتياج ذلك المركب الى علة فاعليه
وقد تقرر فيما مر ان فاعل المركب لا يكون شيئا من اجزائه ملزم الاحتياج الى الغير المحتاج
فتأمل انتهى وهذا كما ترى ان من لم يسلم ان كل محتاج الى الغير ممكن لا يسلم ان كل محتاج
الى الغير لابد له من علة فاعليه وحديث دعوى الضرورة واللزوم فى العلة الفاعليه
بالنسبة الى الممكن لا بالنسبه الى كل محتاج وان لم يسلم امكانه وكان لا يتوقف الا
على اجزاء كانت اجزاء واجبه ويستحق الوجود بالنظر الى الذات على ما ذكره
الحاكم فلذا قال المحقق الدوانى فى الرسالة القديمه ولا يمكن عدم اشتمالها اى العلة التامة
عليه اى على الفاعل ضرورة ان احتياج الممكن الى ما يعطيه الوجود ضرورى و
لذلك حكموا بان العلة الفاعليه ضرورية فى كل معلول بخلاف ما سواه من العلل
انتهى ولا يخفى ان ما ذكره نظر الى الممكن وما يتفرع عليه من الدعوى فهو فى المعلول
فيكون مراده من المعلول هو المعلول الذى الحقيقى يكون مما يقابل الحق ان المعلول
والممكن متساويان كيف واحتياج الشىء الى ما يعطيه الوجود فيما لا يستحق الوجود بالنظر
الى الذات وما يستحق بالنظر الى ذاته لا يحتاج الى ما يعطيه الوجود ثم ان صدق المعلول
على مثل المحتاج الذى يظهر من كلام الحاكم كالممكن فتدبر قال الم ولا يجوز ان يكون
لازما للذات الح مقصوده من هذا الفصل بيان ان وجوده تعالى عين مهيته بما
حاصله ان وجوده لو لم يكن كذلك لكان داخلا فيها او خارجا عنه فعلى الاول تركبه تعالى

وعلى الثانى احتياجه الى الغير لما عرفت ان نسبة ذاته اليه والى غيره على السواء قال
الشارح بالقياس الى اشخاصها كالانسان فانه واحد باعتبار عمرو وزيد قال
الشارح فليس بمقوم له فى مهيته بل عارض كالوجود فانه غير داخل فيكون عارضا قال
الشارح والمقصود ان الوجود داخل الح تشير بذلك الى حاصل هذا الفصل وهو ان
الوجود لما لم يجز ان يكون عارضا تعين ان يكون نفس ذاته والا لزم تركبه تعالى عنه قال
الحاكم على ما لا ينسك قيل اقول قد صرح الشيخ بان الوجود الذى هو عين الواجب ليس هو
الوجود المطلق الكلى فى مواضع منها ما نقله الامام عن الالهيات وسيذكره
الشارح ثم الدليلان اللذان ذكرهما على ان الوجود المطلق ذاتى للوجود الخاص منقوضان
بجميع المفهومات وان كانت عرضية لافرادها وحل الدليل الاول انه ان اريد بالاشتمال
اشتمال الكل على الجزء اختار الاول ونمنع كون الوجود الخاص على تقدير عدم اشتماله
على المطلق هذا الاشتمال لم يكن فردا له بل هو اول المسئله وان اريد بالاشتمال المعنى الاعم
الشامل لاشتمال الموصوف على الصفه اختار الثانى ولا يلزم الذاتيه وهو ظاهر و
حل الدليل الثانى ان المغايره بين المعروض والعارض بمعنى الخارج المحمول لا تقتضى ان لا
يصح اطلاق اسم العارض وحمله على المعروض نعم اذا كان ذلك فى العارض بمعنى
القايم وليس كلامنا فيه اذ الشىء ليس عرضا بهذا المعنى بالنسبة الى افراده ففى الدليل الاول
خلط بين الاشتمال بمعنى اشتمال الكل على الجزء وبين الاشتمال الذى للموصوف على الصفه
بالنسبة الى الصفه وفى الثانى خلط بين العارض بمعنى الخارج المحمول وبين العارض

بمعنى القايم كما فى الاعراض ثم كون الوجود ليس بكلى مع انه مطلق لا يخلو عن تأمل اللهم ان
اريد بالمطلق المجرد ومراده ان الوجود مفهوم واحد شخصى لا يعرض لشىء اصلا موجود
بذاته وساير الموجودات موجودة بتعلق بينها وبينه كما هو راى بعض المتألهين انتهى
وهذا كما ترى ان ليس المراد كون الوجود المطلق الكلى عينا وبناء على هذا الذوق ليس
للكلى معنى وتحقق بل المراد عينيه الوجود الذى هو جزئى حقيقى بالحقيقه ومطلق
اى معرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه فى ذاته وقد يلوح هذا من اشارات ما
وقع عن الشيخ لا سيما فى الهيات الشفا وما سيذكره الشارح نقلا عن الالهيات لا يدل
على خلاف ما بيناه بصراحته وما ذكره من النقض بجميع المفهومات العرضيه مثل الابيض
او البياض مثلا وبافرادها الاجسام فلا يرد النقض فى الدليل غير جار كما لا يخفى وان كان
المراد بالافراد الحصص من الابيض والافراد الخاصه من البياض اى هذا البياض المعين
وذلك البياض المعين وهكذا فيلزم الذاتيه ههنا ولا محذور فيه وقد تقدم ما يشعر
بان البياض المطلق ذاتى نظرا الى افراده التى هى بياضات خاصه لا معروض هذه الحوادث
اى الاجسام ومن ههنا اندفع الحل والحاصل ان هذه الافراد التى تصدق عليها المطلق
صدقا ذاتيا مثل الوجودات الخاصه والبياضات المخصوصه وامثالهما اى ما كان
فى ذاته بياضا خاصا ووجودا خاصا فانه يصدق عليها المطلق صدقا ذاتيا والا لزم
ان لا يكون فى ذواتها خواص ايضا واما ما وقع منه بقوله ثم كون الوجود ليس بكلى مع انه
مطلق لا يخلو عن تأمل ايضا لان المراد من المطلق المعرى عن القيود والحيثيات والا

الزايد بل هو نفس الوجود الذى هو الجزئى الحقيقى فمن الظاهر انه ينافى الكلى هذا هو مراد
القوم ومشهور بينهم بحث لا مجال الغير لانه مجرد احتمال كما يشعر به قوله الا ان اريد بالمطلق
معنى المجرد لانه بظاهره يدل على انه منه وليس كذلك ونعم ما قال الشيخ فى اخر النمط التاسع
جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه واحد الا بعد واحد فان ما
تشتمل عليه هذا الفن ضحكة للغفل عبرة للمحصل ومن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه
لعلها لا يناسبه وكل ميسر لما خلق له انتهى وبالجملة ان المراد من عينيه الوجود المطلق
له تعالى هو ما ذكرنا فلذا قال الشريف المحقق وفاقا للغير فى اثناء تحقيق عينيه الوجود
المطلق فيكون الواجب هذا الوجود المطلق اى المعرى عن التقييد بغيره والانضمام
اليه وهذا لا يتصور فى عروض الوجود للمهيات الممكنه فليس معنى كونها موجوده الا
ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القايم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفه
وانحاء شتى بعد الاطلاع على ماهياتها فالموجود كلى وان الوجود جزئى حقيقى ثم قال
هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا ولا يعلمه الا الراسخون فى العلم انتهى
وهو اصرح فى المدعى ما ذكره صاحب القيل فى مقام التوجيه الذى يتوهم انه مراده
ببعض المحققين هو الحاكم كما هو المشهور بين ارباب التحصيل سيما انه ذكر هذه العبارات
التى ذكرها الحاكم بعينها كما لا يخفى قال وتقرير ما فى الكتاب الح الحاصل ان حصول
الكلى لما كان محرما فلا يصح ان يكون ذلك الكلى واجبا لذاته ثم ينقل الكلام الى الجزئى بانه
اما واجب لذاته او لا وعلى الاول لزم تعين جزئيه وعلى الثانى ان لا يكون هناك وجوب

وجودا اصلا وهو الخسة ثم لا يخفى جواز تقرير الدليل عليه بوجه اخر وهو انه لو تركب من
اجزاء فلا يخلو اما ان تكون واجبات بذواتها او ممكنات او متشابكة منهما فعلى الاول
يلزم تعدده تعالى وقد ثبت انه واحد الحقيقة من كل جهة وايضا انه لا يمكن حصول
مركب حقيقي من جملة امور لا افتقار بينها اصلا وعلى الثاني يلزم تقوم النور الصرف
من الظلمات والحق المحض من الباطلات وعلى الثالث بعض لفساد الاول على الشق
الاول وبعض ما اتى على الشق الثاني ومن هذا المسلك وذلك المسلك ثبت انه تعالى
ليس له كثرة قبل الذات ثم هذا النمط من الدليل يمكن اثبات عدم انقسامه وانقسامه
الى الاجزاء المقدارية وذلك لانه لو كان كذلك فلا يخلو اما ان تكون تلك الاجزاء
واجبات او ممكنات او متشابكة منهما فعلى الاول يلزم تعدده تعالى مع كون الواجبات
بالذات متاخرة عن الكل الذي هو الواجب لذاته لانها اجزاء تحليلية فيكون متاخرة
عنه وعلى الثاني يلزم انحلال النور المحض الى الظلمات والحق الصرف الى الباطلات
وعلى الثالث فساد الشقين مع امتناع لزوم كون الاجزاء المقدارية الكمية للشي الواحد
متشابهة فلا يصح اختلافها بالوجوب والامكان وايضا الواحد ان تقبل القسمة
الوهمية الاجزاء لصح ان تكون قابلا للفناء نظرا الى ذاته وهو مناف الوجوب الذاتي
ومن تضاعيف البيان ظهر بان نفي الكثرة قبل الذات عنه كما يستلزم اثبات نفي الكثرة
مع الذات عنه بناء على استحالة الخلاء الى المهية والوجود كان نفي الكثرة
بعد الذات عنه يكون بنفي الذات عنه فيكون واحدا وحدة قبل الذات ومع

الذات وبعد الذات قال الله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة اما قيدها بالمحسوس
مع ان ما ذكر من الدليل على استحالة كونه جسما يشمل غير المحسوس ايضا اشارة
الى ما سيجي في النمط الخامس بقوله لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود
لم تجد هذا المحسوس واجبا فتلوت قوله تعالى لا احب الافلين فان الهوى في حظر
الامكان افول ما قال الشارح والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة
بذاتها وح سقط قول الامام قال الحاكم او باعتبار الجسمية ان لم يكن له نوع
لما سبق ان الجسمية طبيعة نوعية الح قيل اقول على تقدير كون الصورة الجسمية طبيعة
نوعية يلزم ان توجد لكل صورة جسمية مخصوصة ما يشاركها في نوعها الا ان كل
جسم معين نوعه ما يشاركه نوعا كيف والصورة النوعية داخلة في الاجسام
الفلكية والعنصرية مختلفة بالنوع وكذا الهيوليات في الافلاك مختلفة بالنوع
مخالفة لهيولى العناصر بالنوع واختلاف الاجزاء بالنوع يستلزم اختلاف
مركباتها نوعا لا محالة فهذا لا ينفي كون الواجب تعالى شانه ليس شيئا من الاجسام
الفلكية بل انه تعالى ليس شيئا من صورها الجسمية الا ان يقال المقصود نفي كونه
جسما يعني الجسمية وهذا كما ترى او يقال يلزم التركيب وهذا دليل اخر بالحقيقة
فليتامل انتهى ومن الجائز ان يقال بالنظر الى ما عليه ذوق بعض المحققين علما
هو الموافق لما يلوح من كلام الشيخ في بعض المواضع يمكن اخذ الصورة الجسمية باعتبار
لا بشرط يمكن حملها على الجسم المركب وكلام الشيخ في الشفاء وغيره في بعض مواضع يشعر

بذلك سيما على ما عليه صدر المدققين من التركيب الاتحادي في امثال هذا فلم
ح المعلولية لكل جسم حقيقة وان كان باعتبار الجسمية اي الصورة الجسمية
ونقول ايضا اذا كانت جسمية كل جسم اي الصورة الجسمية معلولة فيلزم معلوليته
ايضا بالحقيقة وان كان بواسطة معلولية الجزء فيمكن ان يكون هذا اسعادا لكل
اعتبار الجسمية من دون الحاجة الى ابطال جسمية الواجب من حيث التركيب
ليكون ح طريقا اخر ويلزم من ذلك ابطال التركيب الخاص لا من حيث التركيب
وذلك لان مرضنا نفي كونه جسما وان كان بواسطة معلولية الصورة الجسمية
واين هذا من ذاك وبالجملة ان الصورة الجسمية تمام مهية افرادها الشخصية من
الصور وان لم يكن كذلك بالنظر الى الاجسام لكونه جزء تمام ماهيتها فيكون متكثرة
فلا يكون واجبة لافتقارها في كثرتها الى علة فيلزم معلولية الاجسام مطلقا
ولو كانت فلكية من هذه الجهة لا من حيث تركيبها ويمكن ان يقال بوجه ان المراد
نوعية الجسم المركب من الهيولى والصورة الجسمية لا الصورة الجسمية التي
جزؤه كما يلوح من كلام الشارح هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته
نوعا محصلا انتهى ومن الظاهر ان اعتبار النوعية المحصلة المقابلة لاعتبار
جنسيته هي الاعتبار الذي يلزم من اعتبار المادة وكانه اومي اليه بقوله لما مرت
الاشارة اليه ويؤيده ما وقع عن الشيخ بقوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف
بالخارجات عنه دون الفصول وما وقع عن الشارح في شرحه لهذا المقام اصرح في

المدعى وفيما وقع عن الشيخ لا باعتبار جسميته اشارة اليه وعبارة الحاكم ايضا
ناظر اليه حيث قال واذا وجب به وبغيره يصدق ان يقال انه يجب به وكذلك
فيما وقع عن الشارح المحقق بقوله والمقصود اي الاعراض الجسمانية ايماء الى
ما اشرنا اليه حيث لم يقل الاعراض الصورية بل نسبها الى الجسم فتدبر قال
الشارح واجبه بغيرها سواء كان ذلك هو الجسم او غيره قال الشارح و
المقصود بيان ان كل جسم ممكن حيث ان القياس ينتج ان الجسم ليس بواجب
فيكون ممكنا وكذا القياس المنتج ان الجسماني ليس بواجب فيكون ممكنا ثم ركب
قياسا ينتج ان الواجب ليس بجسم ولا جسماني ثم لا يخفى جواز جعل هذا الفصل مشتملا
على براهين ثلثة اثنان منها يدلان على ان الواجب ليس بجسم والاخير على انه ليس
بجسم ولا متصل به قال الشارح وكبراه ما مر يشير بذلك الى ما تقدم من ان تعدد
اشخاص النوع بسبب المادة وكل مادة معلول فاذا انضم الى هذه المقدمة ولا
شي من الواجب بمعلول انتج المطلوب قال الشارح وبيانه انه كل جسم نوعي
حاصله ان الجسم المطلق اما ان يؤخذ باعتبار كونه جنسا وح اذا انضم الجسم
الخاص الى جسم فيتحد جسما اخر من نوعه ومن غير نوعه لاشتراكهما في الجنس واما
ان يؤخذ باعتبار انه نوع محصل فلا يوجد لذلك الجسم الخاص جسم من غير نوعه
لاستحالة اشتراك جميع الانواع في نوعية الجسم والاستثناء فيما وقع عن الشيخ من
غير نوعه فيصح والمراد من كون الجسم نوعا انه تمام ماهية ما تحته من الافراد

من حيث الجسمية لا باعتبار اخر وان فرضنا انه جنس عال على تقدير عرضية الجوهر بالنظر الى ما تحته وقد علمت انه ليس كذلك ضرورة ان الجوهر جنس عال كما علم عن مرتبة
قال الشارح يعني امكان الوجود فقط ابتدا الشيخ في اللوازم وهو الامكان والوجوب على سياق الملزومات وهو الممكن والواجب ولو لم يذكر قوله واما الوجود فليس بمهيته يورد عليه النقض بالوجود فانه يقال على الواجب والممكن بالاشتراك نوعا مشاركة الواجب الممكن في تمام حقيقته وح سقض ما ذكرتم فلما ذكر ان الوجود ليس نفس المهيه ولا جزا من الممكنات فلا يتم ما ذكرتم لكونه عارضا وعرعارض للواجب وكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك محله بما ذكره الاعتراض الاول قال الامام تنافي اللوازم وهو الوجوب والامكان اما ان يدل على تنافي الملزومات اولا فان دل لزم للشيخ ان يقول ان قوله الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي او ان وجود الواجب صفة مقارنة للمهية لان حقيقة الواجب والممكن ح يكونان متخالفتين واما ان لا يدل وح سقط اصل الاستدلال الاعتراض الثاني فان قول الشيخ ان انفصال الواجب عن غيره بنفسه ليس بصحيح لان وجوده مساو لوجود الممكنات في طبيعة الوجود وذهب الى ان التميز بين الاشياء المتماثلة بامر زايد فيكون انفصال الواجب بامر زايد هف ويفهم من فحوى هذا الشارح جواب الاعتراض ضرورة ان الوجود مقول بالتشكيك على المذهبين ولا انفصال بامر زايد قال الشارح والجواب ان شرط العدم ليس بجواب عما قاله الامام لان الامام

اورد في شرحه ان الشيخ التزم في الهيات الشفاء ان الواجب ينفصل عن غيره بالقيد السلبي وههنا ذكر انه ينفصل بذاته ومن البين لزوم التناقض فجواب هذا الشارح بان الامر الاعتباري لا يوجب التركيب غير موجه وكذا الجواب الثاني ليس بموجه بل الظاهر لزوم التناقض لانه يعني انفصاله بنفسه وما ذكره في الالهي غيره قال الشارح الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس اعترض الشارح على الشيخ بما استفاده من كتبه بما تقريره انا لا نسلم انه لو لم يكن لذاته جنس وفصل لا يكون له حد وانما يكون ان لو كان الحد منحصرا في الجنس والفصل وهو ممنوع لجواز تركبه من غيرهما كما مر في المنطق اجاب هذا الشارح بان مراد الشيخ اما نفي التركيب بحسب المهيه وهو حاصل وهذا الحد موجب له وهو منفي وانت خبير بان لنا ان نمنع هذا وذلك بان يقال انا لا نسلم ان هذا الحد موجب له لجواز تركب الحد بحسبها من امور متساويه واما نفي التركيب مطلقا فنقول ليه ما ذكره في المنطق بان يقال التعريف الحدي اما بالجنس والفصل فهو ممنوع و اما باللوازم واما بغيرها والاول باطل لما ذكرناه وكذا الثاني لان مهيته منفصلة عن الغير فلا يحتاج في الامتياز الى اللوازم التي يكون المقصود منها الامتياز اولان اللوازم توصل الى حقيقته ولكون العقول البشرية قاصرة عنه وكذا الثالث لامتناع اثبات الذاتي للشي الا بالبرهان كما تقرر في موضعه والحق في هذا المقام ان كان مراد الامام من الاعتراض جواز ان يكون حده تعالى باعتبار هذين الامرين

وان كان منع الحصر فلا يتم حيث يجوز ان يكون ذلك بواسطة امور متساويه قال الحاكم وظاهر انه هذيان الخ قيل اقول حمل قول الشيخ اعني الاشياء على انه تفسير و تخصيص للمذكور قبله وجعل قوله لا مدخل الخ اما صفة لمهيه او حالا عن الاشياء ثم رجع الكلام الى ما قاله وصيره هذيانا واذا حمل اعني على انه تفسير للجملة المذكورة و ان المقصود بالتفسير هو الشي المبهم في الجملة الاولى وجعل قوله لا يدخل خبرا عن الاشياء لم يسوغ عبارة الكلام ولا يذهب عليك ان حمل الاشياء تفسيرا للشي المفرد خلاف الظاهر وكذا جعل لا يدخل صفة او حالا خلاف الظاهر المتساق الى الفهم وما الباعث على حمل الكلام على خلاف الظاهر ثم الايراد والاعتراض عليه فتامل لا خبط واما ان الواجب ليس له ذاتي تشاركه فيه اشياء اخر فلم يبين وذلك لانه يجوز على هذا التقدير ان يكون ذلك الوجود الذي هو عين مهية الواجب مركبا من جزئين احدهما جنس مشترك بين الواجب تعالى وغيره والثاني فصل يميزه عن غيره اقول قد تقدم فيما سبق ان غير الواجب لا تشارك الواجب في مهية الواجب وهي اعم من المهية النوعية و الجنسية لان كل مهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود لان الواجب ليس الا الوجود والوجود فرض انه ليس عين مهية لشي ولا جزا لها فمهية غير الواجب ليس وجودا سواء كان نوعية او جنسية واذا لم يكن وجود الممكن واجبا بالذات لما مر ان الوجود لا يجوز ان يكون عينا في الواجب مقتضية لامكان الوجود بديهة اذ بالنظر الى ذاتها لا يخلو اما ان يجب وجوده ام لا والاول هو الواجب والثاني هو الممكن واذا اقتضت

تلك المهية الامكان فيلزم ايضا مهية الواجب للامكان هذا خلف انتهى وهذا كما ترى ان الهذيان لا ينحصر في اتحاد الموضوع والمحمول بل يجري في التفسير المذكور لانه يصير بحسبه الكلام مكررا وهذا ايضا نوع من الهذيان بل انه ليس ابعد في باب الهذيان مما حمله الحاكم عليه وبالجملة انهما سيان في الهذيان على ان الظاهر ان النسخة التي وقعت عند الحاكم هكذا واما الوجود فليس بمهية لشي ولا جزء من مهية شي اعني الاشياء التي لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها انتهى ومما يدل على هذه النسخة ان الفاضل الشارح نقل هكذا في شرحه بقوله فاما الوجود فليس بمهية لشي ولا جزء من مهية شي اعني الاشياء التي لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فاعلم ان هذا الكلام كله جواب عن سوال الى اخر كلامه في شرحه وبناء على هذا لا يتم توجيه ما ذكره صاحب المحاكمات كما لا يخفى على العارف بقواعد الفنون العربية واما قوله اقول قد تقدم فيما سبق ان غير الواجب الخ ففيه انه على تقدير تسليم ان المهية اعم من النوعية والجنسية لا النوعية كما هو الظاهر يقول ان المهية الجنسية لعدم تحصلها بما هي مهية جنسية لا تقتضي شيا فلذا قال الشارح المحقق في بحث الهيولى في تحرير كلام الشيخ في دفع وهم يورد هناك بقوله فاجاب الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة تحلق بالخارجات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوالات خلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة ثم اذا تحصلت بشي انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل

فان اضفت شيئا مع ذلك الشئ الغير الخارج عنها لم تضمنه مع غيره لانها لم
تضمه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه انتهى واذا تقرر هذا فنقول
انها بمعنى الوجود في فرده الواجبي والامكان في فرده الممكني كما ترى في الانواع المندرجة
تحت الجنس كالانسان والفرس المندرجين تحت الحيوان حيث ان الاول بمعنى
قابلية العلم وصنعة الكتابة دون الثاني والسر في ذلك ان الفصل المنوع الذي للنوع
بمعنى ذلك ومن الظاهر ان لكل نوع فصلا يخصه ثم ان المحاكم وان لم يرض بذلك
هنالك واعترض عليه هناك ولكن يمكن اجراء ذلك من قبله على الشيخ والشارح على سبيل
الالزام والافحام ومع ذلك ان ما ذكره المحاكم من الايراد هناك فلا يصفو عن شوب
ارتياب كما نبه عليه المحقق الدواني في حاشيته عليه وذكرت ما لا مزيد عليه قال
المحاكم وجب ان تكون حقيقته الله تعالى مخالفة لوجود الممكنات في الماهية وهو
خلاف ما ذهب قبل اقول هذا الاينافي ما سبق انفا حيث اورد قوله فيكون جميع
وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة لذاته تعالى على انه محذور لازم ولو
كان هذا مذهبهم فليس يورد محذورا عندهم فكيف السوال الذي ذكره الامام و
كان توجيهه ان هذا الكلام من الامام كانه مبنية على ان الشيخ في تقرير السوال
والجواب مناقض لمذهبه في الحقيقة ما ذكر اعتراض على الشيخ لا على الامام اذ المراد
بقوله لا خلاف ما ذهب اليه انه خلاف ما عرم فان ذهب اليه هو ان الوجود
الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه وجودا على ما مر في تقرير السوال انتهى وهذا

كما ترى انه لا منافاة في كلام الشارح المحقق وجد بنا ان نقلنا عبارته بعينها قال
واما قوله فاما الوجود فليس بماهية لشئ ولا جزء من ماهية شئ اعني الاشياء التي لا يدخل
الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فاعلم ان هذا الكلام كله جواب عن سوال من يقول
انك ذكرت ان حقيقته تعالى لا يساوي حقيقة غيرها البتة وهذا لا يستقيم على قولك
لان من مذهبك ان الوجود الواجب يساوي الوجود في كونه وجودا ثم انه ليس مع ذلك
الوجود شئ اخر بل ذاته مجرد الوجود واذا كان كذلك كان وجود جميع اشخاص الممكنات
مساويا في تمام الحقيقة لتمام ذاته تعالى ثم اجاب عنه بان الوجود في الممكنات ليس هو
نفس حقيقتها بل هو امر عارض لماهيتها وهذا الجواب في غاية الضعف لانه يقال هب
ان الوجود عارض لماهيات الممكنات ولكن كونه عارضا لا يخرجه عن كونه مساويا
في نفس ماهيته لان المعروض كما ان له ماهية فكذلك العارض له ايضا ماهية واذا كان
كذلك كانت حقيقة الباري تعالى امورا كثيرة تساويها تمام حقيقتها وايضا
فنقول انك استدللت على كون ماهيته تعالى مخالفة لساير الماهيات بان ماهيته
بمعنى الوجوب وساير الماهيات بمعنى الامكان والافتقار فان كان الاستدلال
بالاختلاف في اللوازم على اختلاف الملزومات صحيحا وجب القطع بان ذاته غير
مساوية لوجود هذه الممكنات في الحقيقة وح لا يبقى الا احد المذهبين الاخرين
احدهما القول بان لفظ الموجود محمول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي
وثانيهما ان وجود الله تعالى صفة مقارنة لحقيقة اخرى والشيخ لا يرضى بهذين القولين

وان لم يلزم من الاختلاف في اللوازم الاختلاف في الملزومات بطل الاستدلال بالكلية
على ما بيانه انتهى ومن الظاهر ان ما ذكره المحاكم مودى هذا الكلام وحاصله من
دون ان يتوهم شائبة منافاة ليحتاج الى توجيه صاحب الفيل وما في عبارته
بقوله وكان توجيهه الخ يفهم انه تصرف خاص وهذا كما ترى واشار المحاكم بكلامه
الى ما هو المذكور في كلام الفاضل الشارح وما ذكره بقوله اذ المراد بقوله خلاف
ما ذهب اليه ليس بشئ لانه اذا كان هذا مما يلزم ما ذهب فكيف يكون قوله
فيكون جميع وجودات الممكنات الخ محذورا فتامل فيه قال المحاكم وهذا المنفي
ان يكون امتيازه تعالى عن غيره بهذا القيد السلبي قيل اقول على ما حرره كلام الامام
والشارح لم يكن قول الشارح والشئ لا يصير باعتبار عدم شئ مركبا وجلا في جواب
سوال الامام وكانه انما ذكره دفعا لسوال ربما توهم في هذا المقام فتامل انتهى و
هذا كما ترى يمكن ان يقال اذا كان باعتبار عدم الشئ مركبا فيلزم ما ذكره الفاضل
الشارح من الانفصال فالامر الزايد كيف والمركب يدخل هو في مفهومه او
حقيقته الذات المشتركة هذا القيد وخصوص هذا القيد بمعنى ان يكون
زايدا كما لا يخفى وكان المحاكم عبر عما ذكره الشارح بهذه العبارة بقوله العدم ليس
امرا زايدا في الخارج اي في نفس الامر كما يشعر به قوله عقيب هذا والكلام انما هو
بحسب نفس الامر والتركيب بمعنى الزيادة في الخارج فيمكن التعبير عن عدم الغيرية
بهذا الاعتبار تركيبا هذه العبارة التي ذكرها المحاكم ومودى ما ذكرناه سواء عبر

بما ذكره الشارح او بما ذكره المحاكم له دخل في جواب سوال الفاضل الشارح
ولا يلزم ان يكون لدفع سوال ربما توهم في هذا المقام قال المحاكم الجواز ان يحد
باللوازم قيل اقول فيه مساهلة لان كلام الشارح يدل على ان التعريف باللوازم
المخصوصة تعريف يقوم مقام الحد وليس حدا حقيقيا وايضا حذف الاجزاء
الخارجية في السوال الاوجه له انتهى وهذا كما ترى يمكن ان يقال مراد المحاكم بالحد
شئ اعم من ان يكون قولا دالا على اجزاء المحدود او يكون المعبر فيه ان يعد بصورة
حقيقة الشئ كما هي وهذا موافق لما ذكره الفاضل الشارح في المنطق فينبغي ان
يذكر في مرتبة السوال هكذا ولا مساهلة فيه فاسرما في الباب ان الشارح المحقق
في مرتبة الجواب اشار الى ان التعريف باللوازم يقوم مقام الحد وهو مما اشار اليه الشارح
الفاضل وعدم تصريح المحاكم بل الشارح به من حيث ان الشارح في الجواب على ما
نقل في المنطق عن الشيخ في الحكمة المشرقية وما ذكره في شان كلام الشيخ وعند الرجوع
يلوح انه جوز اطلاق الحد على التعريف بمثل هذا اللازم قال في اثناء ما ذكره هناك
هذه العبارة وبالجملة فالغرض من الحد هو ان تحصل في الذهن صورة مطابقة للامر
في نفسه فاذا كان الشئ نفسه له ماهية مخصوصة ثم تكون لها لازم قريب وحصل
التصور على هذا الوجه كانت الصورة الذهنية مطابقة للازم الخارجي فتكون
القول الدال عليه حدا انتهى ولعل مراده ما وقع عنه بقوله حدا ما يقوم مقامه
فلا تدافع بينه وبين ما وقع عنه من ان حد الشئ تعريفه بجميع اجزائه الداخلة فيه و

على اى وجه كان فما ذكره صاحب القيل ليس بشئ بلا قيل ثم لا يخفى جواز ان يقال
الوجه في حذف الاجزاء الخارجيه هو ان الغرض في السوال كانه تجويز الحد بالكل
وقد سبق ان الواجب ليس له اجزاء خارجيه فتجويز الحد بهذه الاصورة له اصلا لما
سبق فما بقى من الاحتمالات تجويز الحد باللوازم فلهذا اقتصر عليه وهذا ايضا يشعر
بما حققه الشارح المحقق قدس سره قال المص تنبيه تامل كيف لم نحتج لما كان هذا
المقام من غويصات ما استصعبه الاعلام فجدير بنا لو بسطنا الكلام في هذا
المرام ليتضح المقصود كالشمس في سمت راس المقام فنقول قال الشارح الفاضل
في شرح هذا الكلام لما اثبت واجب الوجود ودل على صفاته وكيفيه صدور
الافعال عنه من غير ابتناء ذلك على شئ من المقدمات الطبيعيه بل اعتبر في ذلك
نفس الوجود لم يكن هذا العلم متاخرا عن العلم الطبيعي بحسب التعليم الذي في هذا
الكتاب وهو قبله بحسب الوجهين فاذن يكون الالهي قبل الطبيعي مطلقا بحسب
التعليم الذي في هذا الكتاب فلذا سماه الشيخ قبل الطبيعه انتهى ولا يخفى ان هذا
الوجه لا يفيد تاخر الالهي عن الطبيعي بما هو طبيعي ليصح ان يقال فلذا سماه قبل الطبيعه
كيف وانه بالنظر الى الوجود قد استدل على وجوده تعالى من غير ابتناء شئ من مقدماته
على شئ من العلوم الرياضيه والطبيعيه وغيرهما فهذا الوجه يفيد عدم تاخره عن
غيره فيكون تقدمه على الطبيعي بما هو غيره لا بما هو طبيعي والمقصود خلافه هف
وقد نبه عليه الشيخ بما وقع عنه في الهيات الشفا بقوله ويجب ان نعلم ان في

نفس الامر طريقا الى ان يكون الغرض من هذا العلم تحصيل مبدء لا يبعد علم آخر
فانه سيتضح وحاصله انه اراد من ذلك كون النظر في الوجود مع قطع النظر عن
خصوصيات الموجودات والمحسوسات وحالاتها يفيد اثبات مبدء
واجب الوجود ويدل على اثبات ذاته وكمالات صفاته وكثير من احوال معلولاته
وليس لنا قدرة على معرفة خصوصيات جميع هذه الحالات فنضطر الى الاستعانة
بمقدمات مستفاده من علوم اخرى فقد ظهر مما يرد على الشارح الفاضل وغيره
من الشارح المحقق انه لم يتصد لذكره ثم نورد ما يرد عليه وان تصدى لما عليه
المتكلمون حيث قال المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على
وجود الخالق الى آخره وذلك لان الحدوث عندهم شرطا كان او شطرا او سببا
مستقلا لاحتياج الممكن الى العله وذلك بخلاف ما عليه الحكماء حيث ذهبوا الى ان
الامكان علة تامة للحاجة الى العله لانه عدم ضروري الوجود والعدم وعدم العله
علة العدم المعلول ولا فرق بين هذه الطريقة وتلك الطريقة الا بأخذ الامكان في
احديهما والحدوث في الاخرى فان الحكماء تعليما اثبتوا وجوده تعالى ووجوبه فقد
استدلوا بلوازم وجوده على سائر صفاته الثبوتيه والسلبيه وكيفيه صدور
افعاله عنه واما المتكلمون فهم بعد ذلك يستدلون على صفاته بافعاله واثاره
على ما نبه عليه الشارح المحقق بقوله وبالنظر في احوال الخليقه على صفاته ووحدته
وواحديته واما الالهيون فهم يستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن

على اثبات واجب الوجود ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم
يستدلون بصفاته على كيفيه صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد انتهى ولا يخفى
ان ما وقع عنه من الخليقة عبارة عن خلق الله وان جاءت بمعنى الطبيعه ايضا وفي
الصحاح الخليقة الطبيعه والجمع الخلائق والخليقة والخلائق ايضا يقال هم خليقة
الله وهم خلق الله وهو في الاصل مصدر ثم لا يخفى ان الظاهر من كلامه هذا ان الاستدلال
بصفاته على كيفيه صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد هو اللمي لا الاني ولا البرهان
على الاطلاق واما كون الاستدلال على ذاته تعالى بالنظر في الوجود من انه واجب او
ممكن هو اللمي كما توهمه ظاهر عبارته فلا يخفى ما فيه بل الحق انه اراد من تلك العبارة ان
الاستدلال في هذا العلم على سائر صفاته وافعاله لمي فيكون هذا العلم اشرف من سائر
العلوم حتى الكلام فان الاستدلال فيه على صفاته انما هو اني وبالجملة ان الاستدلال
على مسلك الحكماء على صفاته كذلك على افعاله واثاره كما يظهر من النظر في كلامه
لمي لا اني وذلك بخلاف ما عليه المتكلمون حيث انهما انيان واما الاستدلال
على وجوده تعالى على طريقة الحكماء بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن ثم اشار
الى انه مع ذلك يفيد اليقين حيث قال واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول
على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم تعرف بها كما شرح في
علم البرهان وفي قوله هذا اشارة الى ما قاله الشيخ في البرهان بهذه العبارة
وكفى سقوطا بقول من يقول ان ما لا علة له فلا يكون به يقين فانه يوجب ان

لا يكون له يقين بالباري جل ذكره اذ لا سبب لوجوده فليعرف بانه ضايع السعي
في طلب العلم اذ هو فاقد للشئ الذي يطلب به العلم وهو اليقين بالباري تعالى جده هذا
كلامه وهو صريح في المدعى ثم ان صاحب المحاكمات قد اشار الى ان اللمي هو الاستدلال
منه تعالى على صفاته وسائر افعاله واثاره لا مطلقا على ما قال في الجواب عن سوال
ذكره بهذه العبارة ان قيل الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول
والا لزم ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول
هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته فاما في الطريق المختاره نثبت واجب
الوجود اولا ثم نستدل به على سائر الموجودات واما هذا القوم فيثبتون سائر
الموجودات ويستدلون بها على وجود الواجب وبعبارة اخرى نحن نثبت
الحق ونستدل به على الخلق وهم يثبتون الخلق ويستدلون به على الحق فطريقنا اشرف
واوثق فاذا تقرر هذا فنقول ان الاستدلال في هذا العلم على سائر صفاته وافعاله
لمي فيكون هذا العلم اشرف من سائر العلوم حتى علم الكلام كما علمت ومن تضاعيف
البيان قد بان حال ما قال الفاضل الدواني من ان الاستدلال في الاول لمي وفي الثاني
اي علم الكلام اني ثم اورد السوال والجواب بهذه العبارة فان قلت ان الدليل منحصر
في الاني واللمي والواجب تعالى ليس معلولا لشئ بل هو علة لجميع ما عداه فكل دليل يستدل
على وجوده تعالى يكون برهانا انيا لا محالة ولا فرق بين الطريقين بكون احدهما انيا
والاخر لميا ثم قال على الاستدلال بحال مفهوم الموجود على انه بعينه واجب لذاته على

ذات الواجب تعالى في نفسه الذي هو علة كل شيء وكون طبيعة الوجود مشتملة على فرد
هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة وهو معنى تلك الطبيعة والاستدلال
بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للحال الاول اشهر وفيه ما لا يخفى اما اولا فلما
عرفت ان الدليل على صفاته وآثاره لمي لا مطلقا وذلك على وفق ما قاله الشارح المحقق
والمحاكم واما ثانيا فلان استدلاله هذا لو كان لميا لكان موضوع المسئلة بعض الموجود
ومحموله مفهوم واجب الوجود لذاته حذو الاوسط ان كان علة لثبوت هذا المفهوم
لهذا المفهوم في الذهن والخارج معا لزم من ذلك كونه تعالى معلولا لغيره اذ الدليل انما
يدل على ان وجوده لهذا المفهوم معلل بذلك وقد تقرر في منطقنا ان ليس للمحمولات
وجود في انفسها الا وجودها لموضوعاتها قال الشيخ في البرهان بهذه العبارة
واما المعاني المفردة فمنها ما هي اعراض موضوع هذه الصناعة وآثاره وهي التي تطلب في
الصناعة ليصح فيها وجودها وليس وجودها الا للموضوع فيكون النظر في انها موجودة
لموضوع الصناعة لتلك الصناعة وهذا هو النظر في انها موجودة انتهى ولا يخفى
انه لو كان ثبوت مفهوم الواجب لذاته الذي هو محموله في مسئلتنا هذه للمفهوم بعض
الموجود ومعللا بعلة كان وجوده في نفسه كذلك ولو سلم ان معلولية الوجود الرابطي
ليس يلزمها المعلولية وجوده في نفسه فالثابت ليس الا الاول من الامرين ولا يكون
الدليل معطيا لما هو المطلوب هذا ثم حبيبنا لو ذكرنا ما تصدى له بعض الاعلام في
الايراد على ما ذكره المحاكم بقوله قلنا الاستدلال الى آخر ما نقلنا بهذه العبارة وهذا

خلاف ظاهر الكلام لان معنى الظاهر ان اثبات الواجب بطريقتنا اولى من اثباته
بالطريقة المشهورة بناء على ان البرهان اللمي اولى من البرهان الاني وكلام الشارح
كالصريح عليه حيث قال فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الاولى بانها اوثق واشرف
وذلك لان اولى البراهين الى آخر ما قال وعلى ما ذكره يكون معنى الكلام ان اثبات
الممكن بالواجب اولى من العكس ولعل المراد ان اثبات الواجب بهذا الطريق اولى
من اثباته بالطريق المشهور لان الملحوظ اولا في هذا الطريق هو الموجود المطلق دون
الممكن بخلاف الطريق المشهور فان المنظور فيه اولا هو وجود الممكن وايضا في
هذا الطريق الاستدلال من الوجود هل هو ممكن او واجب من غير اخذ كون الشيء ممكنا
بل اخذ الامكان فيه على سبيل الاحتمال لا الجزم فهي الحقيقة ليس الاستدلال من الامكان
اذ لا يعتبر فيه التصديق بكون الشيء ممكنا وفي الطريق المشهور يعتبر كون الشيء ممكنا
ويصدق به ثم ينتقل منه الى وجود الواجب ثم بعد ذلك افاد ان اثبات الممكن بالواجب
لانه برهان من العلة على المعلول اولى من عكسه انتهى وهذا كما ترى بعد ما قررناه
انفا ثم نقول ان من الجائز ان يقال معنى الظاهر ان اثبات الواجب بطريقتنا اولى
من اثبات الواجب بالطريقة المشهورة بناء على ان البرهان اللمي اولى من البرهان الاني
وكون كلام الشارح كالصريح عليه بما ذكره من قوله فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة غير
ظاهر بل الظاهر من مجموع هذا الكلام في هذا المقام ان الاستدلال بالعلة على المعلول
وهو الاستدلال من الواجب تعالى على الممكن فلذا قال الشارح المحقق في الطريقة الى آخر ما

الشيخ واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب وممكن على اثبات
الى قوله ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد
ذكر متصلا بذلك فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة الخ فقوله هذه الطريقة اما ان
يكون اشارة الى مجموع ما يستفاد من العبارة المتقدمة اولى مما يستفاد من قوله
ثم يستدلون بصفاته وهو الاقرب بهذه بل الظاهر بقانون العربية ان يشار اليه
وعلى التقدير الاول يمكن ان يقال المراد ان الاستدلال بهذا الوجه ثم النظر على الوجه المذكور
ثم الاستدلال المذكور اوثق واشرف لان مرتبة الاستدلال من العلة الى المعلول التي هو
الذي يعطي اليقين يحصل في هذا الطريق لا في الطريقة الاخرى وهو ظاهر ولا يلزم ان
يكون في كل مرتبة من هذه بخصوصها يحصل هذا الاستدلال بل يكفي ان يحصل في
هذه الطريقة المركبة والترتيب على بعضها يستلزم هذا الحصول كما لا يخفى وغاية ما في
الباب ان هذه الطريقة المركبة اولى من تلك الطريقة بناء على ان البرهان اللمي اولى من
الاني في هذه الطريقة يحقق اللمي ووقوعه على ما ذكرناه وفيها الاشياء التي لا نسلم ان معنى
الظاهر كون اثبات الواجب بهذه الطريقة اولى من اثباته بالطريقة المشهورة
بناء على اولوية اللمي من الاني وكون كلام الشارح صريحا فيه وعلى التقدير الاخر يظهر
ما ذكرناه على النمط الاول ثم لا يخفى ان مراد المحاكم بهذا البيان تصحيح الاستدلال
بالعلة على المعلول في هذه الطريقة بانه في هذه المرتبة اثبات الممكن بالواجب الذي هو حاصل في
الطريقة المختارة وبه يندفع السؤال ويكفي لغرضه من غير زيادة وليس مراده ان معنى تمام البرهان

البرهان

الكلام هو هذا ثم ان ما ذكره المورد بقوله ولعل المراد ان اثبات الواجب بهذا الطريق
اولى الخ فقد اشار الشارح المحقق اليه بقوله واما الالهيون فيستدلون الخ ولا يأبى
المحاكم عنه بل اشار اليه فيما وقع عنه بقوله فاما بالطريقة المختارة بحث الواجب الوجود
ثم يستدل به الخ وفي قوله وبعبارة اخرى نحن نبحث الحق ونستدل به على الخلق يومي اليه ايضا
فالحقيقة ليس الاستدلال من الامكان الذي هو من لوازم الخلق وليس المنظور فيه ههنا
الوجود الممكن اولا واشار الشارح اليه بقوله بالنظر الى الوجود ومعظم غرضه دفع السؤال
وتصحيح الاستدلال بالعلة على المعلول في هذه الطريقة فصرح به واوضحه بما ذكر من امثلة
الاشرفية والاوثقية الذي اشار اليه بعد بيانه بقوله فطريقنا اشرف واوثق من
دون لزوم ان يكون المراد به ما فهمه هذا المورد من ان اثبات الممكن بالواجب اولى
من العكس بل يجوز ان يكون المراد اثبات الواجب لذات تعالى اولا ثم يجعل يؤخذ
منه الممكن والخلق وما عداه وبعد ذلك الاستدلال على الممكنات والخلق اشرف واوثق
ولا شك فيه وهذا التحقيق ما ذكره الشارح وعلى تقدير التسليم لا قصور فيه كما يظهر
من كلامه ثم ان ما وقع من الشيخ بقوله بعد ذلك فيه على ما يرشد فيه في الوجود وقوله استشهد
به لا عليه يدل على ما سلكه المحاكم وقد علم الى ما اورده ذلك المورد من التوجيه
بقوله ولعل المراد الخ لا يندفع به السؤال الذي ذكره المحاكم والجواب عنه بل لا وجه له في
دفع هذا السؤال الذي اراد المحاكم دفعه ومن له انصاف لم يشك في تقويته ثم ان ما
وقع هذا المورد بقوله ثم بعد ذلك افاد الخ بعد تلخيصه عن بعض المناقشات يرجع الى كلام

الحاكم وما يفهم من كلامهم في بيان الاشرفيه والاوثقيه الى ما كلام الشيخ على ان رد السلسلة
الشيخ في اثباته تعالى اشرف من منهج المتكلمين لانه يثبته بالنظر في الوجود وتقسيمه الى
الواجب والممكن وهذه امور جليه عند العقل واما المتكلمون فبينوا حدوث العالم
ثم استدلوا منه على ثبوت الواجب حتى انه لو لم يرجع منه الى بيان الشيخ وهو ابطال
التسلسل لم يتم لا يتم على المطلوب فهذا البيان موقوف على بيان الشيخ وعلى حدوث
العالم الذي لا يتم الا باد له عقليه غامضه وكلما كانت مقدماته اقل واوضح كان الدال
المطلوب ابدع وورود الشك عليه اقل كان اشرف فعلى الحاير ان يكون هذا مراد
الشيخ وان لم يدل عبارة الشيخ بظاهرها عليه واما حقيقة الاستدلال بالعلة على المعلول
على اثباته تعالى فكما فصلناه ثم اعلم ان الاشرفيه الكرميتين اللتين اشار اليهما الشيخ
من ان كلا منهما لطايف فيها ما اشار اليه الحكيم ابو نصر ان لك ان تلحظ عالم الخلق فترى
فيه امارات الصنعه ولك ان تلحظ عالم الوجود المحض وتعلم انه لا بد من وجود بالذات
وتعلم كيف ينبغي ان يكون الموجود بالذات فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد وان
اعتبرت عالم الوجود فانت نازل وتعرف بالنزول ان ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود
ان هذا هذا سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق أولم يكف بربك
انه على كل شيء شهيد ثم نعود الى الاصل فنقول ان مسلك الحكماء الالهيين هو النظر في العالم
بما هو ممكن قال الشيخ في الهيات كتاب النجاة هذه العبارة الفصل الثامن في الالهيات في
مسائل المسئلة الاولى في اثبات واجب الوجود والدليل عليه ان هذا العالم الجسماني

ممكن

ممكن بحسب مجموعه وبحسب كل واحد من اجزائه وكل ممكن فلا بد له من موثر الى آخر ما ذكر
من الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل واما مسلك المتكلمين في اثباته
تعالى فبالنظر الى العالم بما هو حادث لا ممكن ثم ان الدليل على اثبات صفاته وآثاره
لمي على الطريقة الاولى وانى على الطريقة الثانيه فيكون اشرف واوثق من الاخير كما لا
يخفى على الناقد الخبير ثم قال الشارح المحقق واما الحكماء الطبيعيون فيستدلون
بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول
غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ اول انتهى ولا يخفى ان الاستدلال من
ذلك على وجود مبدء اول للمحركات بما هو اول لها يجعل هذه المسئلة من الطبيعيات
واما كون ذلك هو الواجب بالذات او كونه اعلى مراتب المفارقات فيكون من مبدا٥
الالهيات ومن الامور الغريبه للطبيعيات كما صرح به وذلك لما علم ان موضوع
هذا العلم لما كان هو الجسم الطبيعي بما هو متغير او مستعد للحركة والسكون يكون
الاحوال المبحوث عنها في هذه الصناعة هي الاعراض الذاتيه له من تلك الحيثية
فاثباته تعالى منها بحسب كونه مبدا محركا له او منتهى سلسلة المحركات بما هو محركات
وكل من هذين الاعتبارين غير اعتبار ذاته الحقة من كونه مجردا او مفارقا فحق فيما قاله
الشارح المحقق فيستدلون من ذلك على وجود مبداء اول الى آخره ان ارادوا به
الاستدلال بان كل محرك لا بد له من محرك الى ان ينتهي الى مبدء لا محرك له فثبت من
ذلك مبدء اول بما هو مبدء اول من دون ان يكون ذلك هو المفارق او الواجب

الوجود لذاته فهو مسلم ولا نظهر من ذلك زيادة على ما ظهر من قوله وبامتناع اتصال
المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك وان ارادوا به الاستدلال على مبدء اول
وهو ذاته الحقة المجردة المفارقة من كل جهة عن الماده بل عن الماهية فهو غير مسلم ضرورة
ان اللازم من مقدمات ذلك الدليل اي مبادي الحركات والمحركات هو المبدء الاول
الذي لا محرك له واما كونه هو الواجب الوجود بالذات واقصى مراتب المفارقات
فليس الا بالعرض لا بالذات والظاهر من سياق كلامه في مساق مرامه خلافه والحاصل
ان اثباته تعالى بما هو مجرد مفارق او بما هو واجب بالذات من الالهيات كما نبه
عليه الشيخ وغيره في ذلك الفن من الشفاء بقوله وهي اصول كررت عليك وقد اوردناها
في اوايل هذه التعليقة القدسيه ثم ان بيان مواضع تلك الاصول قد اشتبه على العلماء
الفحول سيما على غيات الحكماء وغيره من الاجلاء فحذرنا ان نشير الى تلك المواضع
اشارة اجماليه بوجه ما فنقول ان من تلك المواضع ما قاله في اوايل طبيعيات ذلك
الكتاب اي الشفاء من انه يجب ان تعلموا الآن ان العلم الذي نحن في تعليمه هو الطبيعي
وهو علم جزئي فيما ذكر مبداه قد علمتم ان لكل علم موضوعا وهو للجسم المحسوس ههنا
من جهة ما هو واقع في التغير والمبحوث عنه هو الاعراض العارضة له من جهة كما
ومنها ما قاله في اوايل كتاب النفس من ذلك الكتاب من انه بقي لنا من العلم الطبيعي
النظر في امور النباتات والحيوان ولما كانت النباتات والحيوانات متجوهرة
الذوات عن صورة هي النفس ومادة هي الجسم والاعضاء وكان اولى ما يكون علما

بالشي

بالشيء هو ما يكون من جهة صورته رأينا ان نتكلم اولا في النفس مناسبة بكون النفس
من المبادي اكثر من كونها من اللواحق في المسائل ولا سيما بالنسبة الى الانواع ومنها
لواحق الاجسام الطبيعيه هي الاعراض العارضة من المقولات التسع ومنها ما
قاله في اوايل كتاب النفس انا اذا عرفنا ان النفس كمال باي بيان وتفصيل فصلنا
الكمال لم يكن بعد قد عرفنا النفس وماهيته بل عرفناه من حيث هي نفس واسم النفس ليس
يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث انها مدبرة للابدان ومقيس اليها
فكذلك يوخذ البدن في حدها كما يوخذ مثلا البناء في حد الباني وان كان لا يوخذ
في حده من حيث هو انسان فلذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي لان
النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة
بل يجب ان نفرد لتعرفنا ذات الشيء بحثا آخر ومنها ما قاله والذي لاح لك من مرد ذلك
في الطبيعيات كان غريبا ونظاير هذا في الشفاء كثيرة فلم نطول الكلام بذكرها
فقد اتضح ان اثبات وجود الواجب تعالى ليس من مسائل العلم الطبيعي بل لو ذكر
فيه لكان غريبا وعلى سبيل ان يعجل للانسان الوقوف على انية المبدء الاول كما
قال الشيخ في الشفاء ومن ههنا لاح اندفاع ما قاله بعض اعاظم الحكماء والمحقق
على الاصل وقد تصدينا له في شرحنا على الهيات الشفاء بما لا مزيد عليه فارجع
اليه ثم لا يخفى انه يتوجه الى ما قاله الشارح المحقق من ان اثبات المبدأ الاول بحث عن
عوارض موضوع الحكمة الالهيه هو الموجود المطلق بل يجوز كون موضوعها

هو الواجب الثابت وجوده في الحكمة الطبيعيه انه لايصح اثباته فيها في العلم
الطبيعي بل انما ثبت كذلك في العلم الالهي وكيف يصح ان يكون موضوعا له قال
المص غير مسبوق بالعدم سبقا زمانيا دون ذاتي حيث ان الممكنات باسرها مسبو
بالعدم الذاتي قال الشارح اقول الجمهور يظنون الخ يعني ان علة الحاجة الى المؤثر
هو الحدوث شرطا او شطرا كما ذهب اليه المتكلمون او الامكان على ما عليه الحكماء
الالهيون قال الشارح فقط اي دون الوجود وغيره قال الشارح احدهما
ان ايجاد الفاعل للفعل الخ الجواب عن الاول انه لولم يحتج اليه في استمرار الوجود
وعن الثاني بمنع الملازمه والسند ما ذكرنا وكذا الثانيه قال الشارح وهو
قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء اعم من ان يكون ذا اراده او غيرها قال
الشارح ان هذه امور زايده على كون الشيء مفعولا الخ حيث ان المفعول ما يوجد قال
بعد العدم بما يعم الامور التي ذكرها الشارح باله من وجه اي من حيث انه ليس
في المباشر ما يحصل من الفاعل من دون واسطه والتولد بواسطه والحاصل
ان الحدوث بالمباشر يقابل الحدث باله من حيث الاجتماع وجوز ارتفاعهما
عن محدث حدث عن الفاعل باعتماد وميل فلا يكون حدوثه بالمباشر لان المعتبر
فيها ان لا يكون هنالك واسطه لا اعتماد ولا اله ومن ههنا ظهر وجه تقابل
الحدوث بالمباشر للحدوث بالاعتماد من وجه اي من جهة الاجتماع واما
ارتفاعهما فليس فيه تقابل من هذه الجهة وكذلك الامر في تقابل الاختيار والطبع

حيث

حيث لا يجتمعان في الجمله فيتنافيان بحسب الوجود من هذه الجهه واما
ارتفاعهما فلا لجواز ان يكون الاحداث بالقسر فالاختيار يقابل الطبع تارة كما
في الحركات الاراديه والطبيعيه ويقابلها الجبر تارة ثم ان هذا الاخص يلحق دون
اخرى مع انه لغوي قال الشارح ولو انهم قالوا نحن نصطلح الخ يعني انما يتم ما ذكره لو لم يكن
الاستعمال في الصور المذكوره على سبيل المجاز اما اذا كان فلا يتم اما كون الاصل الحقيقه
فهو ظاهر وكذلك تتميم الكلام قال الشارح وحينئذ الخ اسند الفعل الى العين و
الى الحجر يعني عدم الاراده قال الشارح مع ان دعوى المجاز بمعنى تسليم صحة الاستعمال
انت خبير بان صحة الاستعمال انما يفيد اذا كان بطريق الحقيقه اما اذا كان بطريق
المجاز فلا يقتضي تسليم ما ادعاه الشيخ وذلك ظاهر قال الشارح وذلك يدل على خلو
الكلام عن التناقض اي على ما معنى انه في استعمال هذه اللغه كما قال الشارح حيث ان النار
لا تفعل الاحراق لا تناقض ما ذكره الشيخ لانه قوله يقوله اهل اللغه قال الشارح كما
ذهب اليه المتكلمون حيث اعتبروا الاراده في الفعل قال المص واما كون هذا الوجود
موصوفا بانه بعد العدم فليس يفعل الخ تصدى الشارح الفاضل الشرح ما وقع من الشيخ
في اواخر النمط الثاني بقوله واعد كل مزاج لنوع الخ ثم اورد عليه الايراد بان كل مزاج
انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد بما ذكره الشيخ ههنا وهو حق
واما الشارح المحقق فقد اورد الايراد عليه حيث قال اقول موجد الشيء هو الموجد
لصفاته الذاتيه فان فاعل السواد هو الذي جعله لونا ثم قال واما قولهم تلك الصفات

لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انما صدرت عن فاعل الشيء
بتوسط ذات الشيء وليس بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات محتاجة معها الى غيرها
انتهى ولا يخفى ان هذا كلام الشيخ وغيره من الحكماء ومن الظاهر انه توجيه غير وجيه
ما لا يخفى على من تطرفيه وسيأتي في فصل ان الحركة العرضيه من هذا الكتاب بعده اشارة
فان امكان وجود امر له بذاته لا بسبب الاول قال الشارح ومثل هذا الوجود
الذي بعد العدم والاوصاف التي يجب ثبوتها لموضوعاتها لا تحتاج الى علة سوى
الموضوع قال الشارح فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود
العام الخ والامكان وجود الواجب يحتاج الى الفاعل الا ان يقال لا نسلم ذلك فانه
لا يلزم من احتياج الوجود العام الذي هو عارض احتياج المعروض كيف ولو كان كذلك
لحصل التناقض بين هذا القول وبين ما في اول النمط الرابع من قول الشيخ في الوجود
وعلله وتفسيره بالوجود المطلق فان ذلك ايضا يستلزم احتياج الواجب الى علة و
ليس كذلك فعليك بتدبر ما هنالك كما سيأتي قال الشارح الا ان حمله على الاول اولى فان الثاني
ممنوع لان النزاع في ان علة الاحتياج هو الامكان او الحدوث وانت خبير بان النزاع
في ان المحتاج الى العلة ماذا قال الشارح الا انه يمتنع شيء من خارج فانه يصير موردا لتقسيم
مخصوصا باحد القسمين كما هو مذهب المتكلمين قال الشارح وهذه قضيه حملها صغرى
قياس توجيه القياس الواجب بالغير المسبوق بالعدم معنيان احدهما اعم من الاخر يحمل
عليهما معنى ثالث وهو التعلق بالغير وكل معنيين شانهما ذلك فالمحمول ثابت للاعم

اولا

اولا وبالذات وللاخص ثانيا وبالعرض قال الشارح بل كان واجب الذات مع كونه
مسبوقا بالعدم يعني كون الوجود مسبوقا بالعدم من حيث هو لا يقتضي التعلق
بالغير والامكان التعلق من لوازمه وذلك باطل لانه لو فرض كونه واجب الذات مع كونه
مسبوقا بالعدم يمتنع ان يتعلق بالغير وهذا التقدير وان كان محالا لكن الكلام في
ان تصوره لا يقتضي التعلق قال الشارح ما ظنه الجمهور وهو انه حال الحدوث
قال الشارح ثم ذكر ان علة التعلق اشارة الى دليل اخر وهو ان المعلول مسبوق
بالعدم يكون ذلك باطلا عندكم قال الشارح واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال
انه تكلم فيما لا حاجة اليه اي اعترض الفاضل على الشيخ بوجوه ثلثه الاول ان كلام الشيخ
مستدرك حيث انه لا نزاع في ان المفتقر الى الفاعل هو الوجود بل انما النزاع في
ان علة افتقاره اليه هي الحدوث او الامكان الثاني انه ما بين ان الدائم هل يفتقر الى
مؤثر ام لا وهذا لم يتكلم فيه الثالث ان قوله في تقسيم الواجب الى الدائم وغيره مصادرة
على المطلوب لان ما لم يكن افتقار الدائم الى المؤثر لم يكن هذا التقسيم واما الجواب عن
الاول فهو ممنوع وسنده ما ذكروا اما الثاني فكذلك لانه بين ان الوجود يتعلق بالفاعل
من جهة ان الحيثيتين والحدوث منتف فتعين الوجوب بالغير واما الثالث فلانه
بين ان علة التعلق الوجوب بالغير والدائم قسم منه يحتاج الى العلة فلا يكون مصادرة
قال الشارح وهذا مطلوب الشيخ قال الامام في شرحه بما هذه عبارته واعلم
ان غرض الشيخ من ايراد هذه المسئلة في اول هذا النمط ان الغرض الكلي من هذا النمط

بيان ان العالم ازلي دايم الوجود بدوام البارى تعالى والسوال المشهور عليه ان يقال
لوكان ازليا لاستغنى عن الفاعل والصانع لاستحالة احتياج الازلي الى الصانع
والفاعل فالشيخ قدم هذه لبيان ان كونها ازليه لاينافي احتياجها الى الفاعل لان
علة الاحتياج هو الامكان دون الحدوث ثم قال واعلم ان المحقق ان الاختلاف
بين الفريقين الا في اللفظ قال الامام وللقائل ان يقول لانسلم ان القبليه والبعديه
امور ثبوتيه وسا نزمن ... لنا اوجه الاول ان هذه الامور لوكانت وجوديه في الخارج
لكانت اذا انسبت الى غيرها فلابد وان تكون موجودة اما قبل ذلك الغير او معه او
بعده وح يلزم ان يكون للقبليه قبليه اخرى او معيه او بعديه فالكلام فيها كما في الاول
فيلزم التسلسل في الامور الوجوديه الثاني ان القبليه قبل بطرالى البعد والمضافان
لايوجدان في العقل والخارج الا معا فلوكانت القبليه صفه وجوديه لما وجدت
الا مع البعديه فيلزم ان يكون البعد الزماني من حيث انه بعد زماني موجودا حال الفعل
الزماني من حيث انه قبل زماني وذلك ينافي كونه قبلا وبعدا الثالث ان قولكم ان
عدم الحادث قبل وجوده فوصفتم العدم بالقبليه فلوكانت القبليه صفة وجوديه
لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال فاذا ثبت ان القبليه والبعديه ليستا
من الامور الوجوديه لم يكن لنا حاجة الى اثبات موجود سابق على وجود الحادث
ليكون ذلك الشيء موصوفا بالقبليه قال ثم وان تجاوزنا عن هذا المقام لكنا نقول
ان هذا الاشكال وارد عليكم لان كل واحد من اجزاء الزمان سابق على الجزء الاخر

وليس هذا السبق كسبق الواحد على الاثنين واشباهه فان اجزاء الزمان لاتوجد معا
وان كان هذا النوع من القبليه لايحصل الا بالزمان ثم انه حاصل ايضا في نفس الزمان
فيفتقر الزمان الى زمان وان كان لايفتقر الى زمان فقد بطل الاستدلال بالكليه
قال لايقال الفرق بين تقدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على
البعض ان الزمان موجود مقتض لذاته بمعنى ان مهيته وحقيقته تقتضي لذاتها
ان يكون تصور بعض اجزائها قبل البعض فلاجرم لم يكن كونها قبلا وبعدا لنفس ذاتها
فتعين ان يكون ذلك لامر اخر قال الامام نجيب عنه من وجهين الاول ان الاجزاء المفروضه
في الزمان اما ان يكون متساويه في المهيه او لايكون فان كانت متساويه في تمام
المهيه كانت متساويه في جميع لوازم المهيه واما ان لم تكن متساويه لزم تركب
الزمان من الانات المتتاليه لان انفصال كل واحد من الاشياء بالمهيه يكون بعضها
بالفعل لا بالقوه اللهم الا ان يقال ان كل واحد من تلك الاجزاء المنفصله من الجزء الاخر
قابل للانقسام الوهمي لكن الكلام الذي ذكرناه يعود في الاجزاء الوهميه لذلك
الواحد فانها لما كانت متساويه في المهيه يستحيل ان يكون المهيه لبعضها
تقدم بالذات على البعض فان كانت مختلفه لزم ان يكون انفصال بعضها عن البعض
بالفعل وقد فرض بالقوه هف قال الشارح كيف نقول بل من جهة الحدوث والامكان
قال الشارح لم يكن للشيخ هاهنا بضاروانت خبير بان علة لوكانت هي الحدوث
لما احتاج الدايم الى غيره قال الشارح كما صرح به وهو ان الدايم لايفتقر الى موثر

والمحققون لايبطلون حاجة المؤثر قال الشارح في اخر الفصل في ان علة الاحتياج لوكانت
كونه مسبوقا بالعدم لزم احتياج الحادث في جميع اوقات وجوده الى العلة لبقاء
علة الحدوث معه قال الشارح لا بهذا الدليل اي بدليل ان علة الحاجة هي الحدوث
او الامكان يمكن ان يراد بقوله لا بهذا الدليل اي بدليل ان علة الحاجة هي الحدوث
اذ لوكان لما كان الفعل ازليا ويحتمل ان يراد به ان الدايم لايفتقر الى المؤثر ولكنه
اقرب قال الشارح الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه والا لم يكن حادثا بعد
ما لم يكن هذه مقدمه يبتني عليها ان كل حادث مسبوق بمادة وزمان لكن الحق
ان كل حادث ليس كذلك كالحادث الدهري الغير الزماني قال الشارح واما الفلاسفه
فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار الح حاصله ان الحكما لم
يذهبوا الى انه ليس بقادر مختار وان لزوم الفعل مطلقا ليس ايجابا بل يمكن ان يتحقق لزوم
للفعل بدون الايجاب وحكمه ومن هاهنا ظهر حال ما قال الامام الرازي في المحصل
من ان منشا الخلاف بين الفريقين كونه تعالى موجبا في ايجاد العالم او مختارا فعند
الحكما القائلون بايجاب صدوره عنه تعالى الى قدمه وذهب المليون الذاهبون
الى الاختيار الى خلافه ثم قال لو اتفق الفريقان على الايجاب والاختيار لاتفقا على
القدم والحدوث انتهى ومن الظاهر انه اشتبه عليه ان القدم لاينافي الاختيار
كما ان الحدوث ينافي الايجاب فلذا قال الشارح المحقق في نقد المحصل هذه العبارة
ان المتكلمين انما ذهبوا الى خلاف ما ذهب اليه الحكما لان العالم حادث بلا يراد له

عليه الا انه فعل المختار او لان علة الاحتياج هو الحدوث لان هذا قول بعضهم هذا ثم
ان الشيخ اشار في الشفاء والتعليقات وغيرهما الى انه تعالى فاعل بالاختيار وذكر الكوكري
وهو من اعاظم تلامذته بقوله في شان الحق ان القدرة فيه تعالى خاليه عن الامكان
وهو صدور الفعل عنه تعالى بارادته بحسب ثم قال فان لم يعتبر هذا الوجه كان فيه
امكان وواجب الوجود منزه عن ذلك وله نظاير صريحه تصدينا لذكرها في
شرحنا على الهيات كتاب الشفاء فاذا تقرر هذا فنقول ان الظاهر من تضاعيف
الكلام جواز كون اثر القادر المختار قديما اذا كان تاما واثر الموجب حادثا اذا
لم يكن كذلك والعجب من العلامة الخفري في حواشيه على الهيات التجريد بعد ما قال
انه لانزاع بين الحكماء والمتكلمين الا في قدم العالم وحدوثه لا في الايجاب والاختيار
ثم قال بعد ذلك ان الايجاب هو امتناع تخلف الاثر عن الفاعل الحق في الازل انتهى
وذلك لانه على تقدير لزومه له في الازل من دون الشعور والاراده يكون فردا
للايجاب فضلا عن كون لزومه له بالشعور والاراده كما عليه الحكما كما فصلنا
في كتابنا الموسوم برياض القدس واعجب من هذا ان العلامة الدواني في كتابه في
اثبات الواجب وصفاته في بحث القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل
قال ان وجوب مقدم الشرطيه الاولى وامتناعه في الشرطيه الثانيه ان كانت
مستندين الى علمه تعالى مطلقا حتى يكون الوجوب والامتناع بالنظر الى تلك
الجهة لم يتحقق القدرة بل كان هناك ايجاب محض اذ ليس على هذا التقدير الا جهة واحدة

هي وجوب الصدور وان كان هناك بجهة لا يحقق الوجوب بالنظر اليها انتهى
ومن الظاهر جواز اختيار الشق الاول قوله ان كان الامر كذلك لم يحقق القدرة
بل كان هناك ايجاب محض قلنا ان اردت به انه هناك ايجاب محض كاسخان النار
واضاءة الشمس الصادرين عنهما من غير ان يكون لهما علم بهما فهو ممنوع وانما يكون
كذلك لو لم يكن له تعالى علم بها وكيفية صدورها عنه تعالى وبانه خير محض
غير مناف لذاته وليس كذلك لما ستعلم من انه تعالى عالم بذاته علما يوجب علمه
بمعلولاته وانها الازمة لذاته غير منافية له تعالى فيكون عالما بها وبصدورها عنه
وبانها غير منافية وانه خير محض وهو غير مكره فيه فيكون مريدا لها فان المعنيا
في التحصيل واذا كانت معلوماته تعالى من مقتضى ذاته غير منافية لذاته فهي ايضا
مراده ارادة فعلية بمعنى ان نفس صدورها عنه معشوقيتها له فظهر ان صدورها
عنه انما يكون بمشيته وارادته فلا يكون ايجاب صدورها عنه تعالى ايجابا
يجب نفيه عنه اذ الايجاب بالارادة والمشية لا ينافي القدرة وان اردت به
انه يكون هناك ايجاب بالارادة والاختيار والمشية فهو مسلم ولا يلزم منه ان
لا يحقق القدرة والاختيار ويكون هناك ايجاب يجب تنزيه ذاته تعالى عنه قال
الشارح كما مضى بيانه في وضع الحركة المنطبقة نهاياتها على بدايات الحادث من ان
العقل من نصف الحركة اقرب والنقص ومن ابتداء الحركة ابعد وازيد قال الشارح
فهو اضافي قال الشيخ في الشفاء ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود ونسمي

حامل قوة الوجود موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة
انتهى وقد يقال لذلك الامكان قوة للموضوع اي استعداد له بالقياس الى وجود
الحادث على ما قاله الشارح المحقق من ان الامكان قوة للموضوع قال الشارح
ومثل هذا الشيء لا يجوز ان الخ هذا من الشبه والمغالطات في القدم التي اشار اليها
الشيخ في بعض كتبه بقوله كل معنى لا تعلق له بمادة بوجه فليس يصح ان يسبقه عدم
وبرهان ذلك انه لا محالة لم يسبقه امكان الوجود ويكون ممكن الوجود بذاته فيكون
امكان وجوده اما ان يكون في موضوع وقد فرضنا انه لا تعلق له بالموضوع واما
ان يكون جوهرا قايما بذاته وامكان الوجود معنى مضاف فاذن هناك معنى زايد
على امكان الوجود وهو قيامه بنفسه ووجود جوهريته فيكون امكان الوجود
عارضا لذلك المعنى القايم بنفسه فيكون موضوعا وقد قلنا لا تعلق لذلك الشيء
بالموضوع هف وانما يكون للامكان موضوعا وجوهرا لانا فرضنا انه سبقه عدم
وجود ذلك المعنى انتهى ولا يخفى ان هذا انما يفيد كون ذلك الموجود حادثا بالزمان
وهو لا ينافي ان يكون مسبوقا بعدم غير زماني فلذا افاد الشيخ ابو نصر الفارابي
قد نص في كتاب الجمع بين الرايين على ان المحوج الى المادة انما هو البدو الزماني لا كون
الشيء موجودا بعد صرف العدم وصريح اللاكون وهذا امر لم يخف على احد ممن له
تبصر وتدرب في الحكمة حتى ان صاحب المحاكمات عند قول الشيخ في هذا النمط
من هذا الكتاب انه لم يميز في العدم الصريح حال الاولية ان لا يوجد شيا اولا

ان لا يوجد عنه اصلا قال وتقييد العدم بالصريح احتراز عن عدم الحادث المسبوق
بالمادة وذلك تنصيص على ان العالم لو كان حادثا خلافا في الوجود بعد العدم
الصريح لا يلزمه ان يكون مسبوقا بالمادة قال الشارح لكن الجوهر من حيث هيته
لا يكون مضافا اما الامكان فهو عبارة عن امكان وجود الشيء فقد اعتبر في مفهومه
النسبة الى الشيء ومن هذه الجهة امتاز عن الجوهر قال الشارح خبط بعضهم
الاولى ان يقال في الجواب ان الامكان الاستعدادي لما كان عرضا موجودا
في الخارج قايما بالموضوع المستعد بحسبه لقبول ما هو المعدوم في الحال فلا يكون
امكانا لما هو نفي صرف وذلك لوجود حامل قوته واستعداده ولعل الشارح
المحقق راى انه وان كان وصفا بالذات للمحل لكونه وصفا بما عرضه من الاضافة
لما هو مقبول له وهو امر اعتباري لا انه قد حمله على الامكان الذاتي ليتوجه الله
ان ليس الكلام ههنا فيه ومع ذلك علمت ما هو الاصوب في الجواب واما قوله
وذلك يستدعي تميزه الخ فهو مسلم لكن تميزه باعتبار استعداده القايم بموضوعه كاف
في ذلك مع قطع النظر عن كونه من الاعتبارات الصرفة العقلية التي لا مطابق لها في الخارج
ثم ان ما ذكره الشارح المحقق يصلح ان يكون جوابا على سبيل الاستظهار قال الشارح
فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي لكن الامكان لما كان ههنا هو
الامكان الاستعدادي وهو من الكيفيات الموجودة في الخارج فلا جواب عن
ذلك الاشكال بانه موجود في الخارج قولك انه يكون واجبا او ممكنا قلنا انه ممكن

وهو مسبوق بصورة وهي مسبوقة بامكان استعدادي اخر وهكذا الى ما لا نهاية
على ما عليه الحكماء القائلون بالقدم واما الشارح المحقق فقد جعل الامكان في نفسه
امرا اعتباريا مع ان الكلام كان في الامكان الاستعدادي وهو من اقسام الموجود
الخارجي ووضع له اعتبار قيامه بالعقل موجودا في الخارج على ان يكون قيامه
فيه كقيام الشجاعة والسخاوة بمن اتصف به وقوله موجود في الخارج محمول على وجوده
في العقل بحسب الخارج لا وجوده في الخارج من دون العقل على ما توهم فلا تدافع بينه
وبين ما ذكره بقوله لان الجهل الخ وهو استدلال على قوله لا ينفك الخ ثم اما لو حملنا
الامكان في نفسه على الامكان الذاتي فمع بعده عن سياق الكلام يقول يرجع محصله
الى ان الامكان الاستعدادي يتصف بالامكان الذاتي الذي له اعتباران احدهما
تعلق وجوده بالشيء الذي هو امكان بالقياس اليه وثانيهما قيامه بحسب الاعيان
فبالاعتبار الاول يكون موضوعه الممكن الذي يكون هو امكانه وبالاعتبار الثاني
هو العقل ثم ان له على هذا التقدير امكانا اخر له اعتباران احدهما تعلقه بمحله
من الامكان الذي هو القوة وثانيهما قيامه بالعقل ثم لا يخفى انه لا يصح ان يكون له
امكان اخر ضرورة انه سلب الضرورة وليس له سلب ضرورة اخرى فليتدبر ثم ان من العجب
ان الشارح المحقق كما اشتبه عليه امر الامكان الاستعدادي والذاتي في هذا المقام
فقد اشتبه عليه الامر في بحث الامكان الذاتي من منطق هذا الكتاب حيث جعل ما في
عن المصنف هناك بقوله اشارة الى جهة الامكان اما ان يعني به ما يلازم سلب ضرورة

العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الاول وهنالك ما ليس بممكن فهو
ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان واما ان عنى به ما يلازم سلب الضرورة
في العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاص حتى يكون الشيء يصدق
عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون
اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في
جانبيه جميعا خص الخاص باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت
الاشياء بحسبه اما ممكنة واما واجبة واما ممتنعة وكان بحسب المفهوم الاول
اما ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم اي الثاني الخاصي يعني
غير ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى انتهى ما قاله الم وانما
نقلنا ذلك لانه قال بهذه العبارة في توضيحه ان الامكان وضع اولا بازاء سلب
الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا
ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب ثم
يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا
ممتنع فيخرج الامكان مقابلا لكل واحد من ضرورتي الجانبين ولما لزم وقوعه
على ما ليس بواجب ولا ممتنع في جانبيه جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا
عاما او عاميا منسوبا الى العامة والثاني خاصا او خاصيا وكان هذا الامكان
مقابلا للضرورتين جميعا فالامكان نفسه ليس هو سلب الضرورة بل معنى

يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما ثم قال واما الاعتراض على الشيخ بانه قال في الامكان
الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانما كان الواجب ان يقال
ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه عنى به المعنى الذي
وضع الامكان بازائه اولا لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك
الوضع وايضا الامكان معنى من شانه ان يحمل اما على الايجاب واما على
السلب فمعناه من حيث هو وحده ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل
على الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة السلب وان دخل
على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون وقابل ضرورة الايجاب فكونه
ملازما لسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما يضاف اليه من الايجاب والسلب
واما هو قبل الانضياف فبازاء سلب الامتناع فقط انتهى ولا يخفى على اولي
النهى انه اشتباه ومثله عن مثله غريب بل الظاهر من كلام الشيخ غيره وذلك
لان الممتنع غير مندرج تحت الامكان العام ولا الخاص ايضا فلا يصح ان يكون
الامكان العامي يشمل اقساما ثلثة بل انه يشمل الواجب والممكن دون الممتنع و
الامكان الخاصي هو قسم واحد والعجب من ذلك الشارح المحقق حمل اقسام
الاول لمنه في توجيه كلام الشيخ سيما انه صرح في كتبه المطولة بما قلنا وذلك
في عدة مواضع من منطق الشفاء منها ما ذكره بقوله ان لفظ الممكن قد
كان مستعملا عند الجمهور على معنى وهو الان عند الفلاسفة مستعمل على معنى

اخر فكان الجمهور يعنون بالممكن الامر الذي ليس بممتنع من حيث هو ليس بممتنع ولا
ملتفتون الى انه واجب او غير واجب ثم عرض ان كانت امور يصدق ان يقال لها
انها ممكنة ان يكون وممكنة ان لا يكون اي ليست ممتنعة ان يكون وليست ممتنعة
ان لا يكون وامور اخرى يعرض فيها ان يكون ممكنة ان يكون وليست ممكنة ان لا
يكون فلما وجد الخواص بعض الاشياء يجتمع فيها امكان ان يكون وامكان
ان لا يكون اعني الامكان العامي خصوه باسم الامكان فجعلوا الشيء الذي يصح
فيه الامكانان جميعا اعني السلب والايجاب مخصوصا باسم الامكان وهو
الشيء الذي لا ضرورة فيه فهؤلاء الخواص اتفقوا فيما بينهم واصطلحوا على ان يسموا
الامر الذي لا يمتنع وجوده ولا عدمه ممكنا فصارت الاشياء عندهم ثلثة اقسام
ممتنع الوجود وممتنع العدم وما لا يمتنع وجوده ولا عدمه وان شئت قلت
ضروري الوجود وضروري العدم وما ليس بضروري الوجود والعدم ثم قال
فالممكن اذا عني به المعنى العامي كان كل شيء اما ممكنا واما ممتنعا كان ما ليس بممكن
ممتنعا وما ليس بممتنع ممكنا ولم يكن هناك قسم اخر واذا عني به المعنى الخاصي كان
كل شيء اما ممكنا واما ممتنعا واما واجبا انتهى ومن الظاهر ان المراد من قوله اما
ممكنا في قوله اذا عني به المعنى العامي كان كل شيء اما ممكنا واما ممتنعا ما يشمل الواجب
والممكن الخاص وذلك بخلاف ما عليه قوله اما ممكنا في قوله واذا عني به المعنى الخاص
فانه يخص الممكن دون الواجب واما الممتنع فلا يدخل تحت الاول ولا الثاني فما ظنه

الشارح المحقق من ان الامكان العامي يشمل اقساما ثلثة ثالثها الممتنع ليس الا
بعض الظن فقوله ثم ان ذلك المعنى ان دخل الى قوله واما هو قبل هذا الانضياف
يرجع حاصله الى ان الامكان ثلثة اقسام بحسب انضيافه تارة الى السلب وتارة
الى الايجاب وتارة اليهما جميعا لما بينا ان الظاهر من كلام الشيخ شمول الامكان
العامي للقسمين والخاصي بحصره في واحد واما شموله للممتنع فلا لا معناه العامي
ولا الخاصي ومن الناس من ظن ان ما وقع عن الشيخ في الاشارات لما كان مختصرا
وجيزا فيصح ما قاله الشارح المحقق في شرح كلامه ولا يخفى ان هذا ظن لا يغني من الحق
شيئا وذلك لان الشيخ في كتبه المطولة يصرح بما يكذب ما قاله الشارح المحقق
في شرح كلامه في الاشارات واختصارها لا يجديه نفعا مع تصريحه في غيرها بما يدل
على نقيضه فيكون شرحه لها شرحا لا يرتضيه صاحبها بل يدل على ما قلنا تارة اخرى
ما ذكره الشيخ في قاطيغورياس من كتاب الشفاء بقوله ان من الاشياء ما يكون جنسه
اشهر عند الجمهور فيكون الاسم بحسب الوضع الاول موضوعا لجنسه او ما
هو عنده كالجنس ثم ان الخواص يعرفون معنى نوعيا او ما هو كالنوع تحته فينقلون
اسم الجنس اليه لملائمة توجبه وقد تجد مثل هذا كثيرا من جملتها ان الجمهور قد
كانوا يرون ان كل شيء يتوهم فهو اما ممتنع واما غير ممتنع وجعلوا اسم الممكن مرادفا
او كالمرادف لقولهم غير الممتنع فقالوا ان كل موجود اما ممتنع واما ممكن ولما تامل
الخواص في حال ما ليس بممتنع الوجود وجدوا بعضه واجب الوجود وبعضه غير

واجب الوجود وكلاهما تشتركان في انهما غير ممتنع ومن ثم انه يكون لهذا المعنى اي بمعنى
غير الممتنع ثم وجدوا من الامور ما ليس بواجب الوجود ولا بممتنعه وما لا يمتنع
وجوده ولا عدمه فممكن وجوده وعدمه فخصوا باسم الممكن من حيث هو غير ضروري
واخرجوا الواجب عنه لانه هذا الوضع الثاني ونقلوا اسم ما هو كالجنس الى
ما هو كالنوع انتهى وهو صريح في المدعى ومن ههنا ظهر ان ما تصدى له الفاضل
المحاكم في محاكماته في تفسير الوجه الثاني الذي ذكره شارحها الاخير نفعا بقوله انا
لا نسلم ان سلب ضرورة العدم لا يلايم سلب ضرورة احد الجانبين فان ضرورة العدم
هو الامتناع والامتناع كما يكون في جانب الوجود كذلك يكون في جانب السلب
فالامكان وهو ما يلازم سلب ضرورة العدم اي سلب الامتناع ان اعتبر في جانب
الوجود قابل امتناع ان يكون وان اعتبر في جانب العدم قابل امتناع ان لا
يكون انتهى وهو كما ترى قد نشا عن الغفلة عما عناه الشيخ في امثال هذا الكلام
وبالجملة ان التوجيه الذي تصدى له الشارح المحقق والفاضل المحاكم في
حل ما وقع عن الشيخ توجيه غير وجيه بوجوه وجيهة واما المحقق الشريف
وان اورد الايراد عليه لكنه ما تصدى لتوجيه كلامه اخيرا وهو ايضا
غير وجيه من وجهين وجيهين وذلك حيث قال الاظهر ان ضرورة العدم
امتناع الوجود فقط لا مطلق الامتناع فينقسم الى امتناع الوجود وامتناع
العدم الا ان يلاحظ المطلق المندرج تحت المقيد فينقسم اليهما فيكون

تعسف

تعسفا ظاهرا ويحتمل ان ضرورة العدم حكم مطلق الامتناع ومؤداه كيف وصدق
على الواجب تعالى ايضا بمعنى انه ضروري عدم عدمه فضرورة العدم في حكم ضرورة عدم
العدم لا محالة ويصدق الجبان تصدق ويحقق كما لا يخفى انتهى وانما قلنا ذلك
حيث انه ايضا لم يذهل عن بعض ما ذكره او لا فهما ذكره الشيخ وعناه واما ما ذكره
ثانيا ففيه استحالة صدق سلبه ضرورة عدم عدم العدم عليه تعالى حيث يرجع
الى سلب ضرورة الوجود الا ان يقال بتثليث العدم فيه فليتدبر فيه وتمام التفصيل
في شرحنا على الهيات كتاب الشفا وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء قال الشارح
فالجواب انه الى الظاهر ان يقال في الجواب ان المراد من الامكان ههنا هو الامكان
الاستعدادي فيكون موجودا في الموضوع بحسب الاعيان وليس يوجد في العقول
المجردة ليلزم كونها مادية وان وجد فيها الامكان الذاتي الذي يساوق حدوثها ثم
انه لما لم يكن هناك الا امكان استعدادي لا يصح ان يكون العقول حادثة حدوثا زمانيا
ولا يلزم من ذلك ان يكون قديمة بل يجوز ان يكون مسبوقة بعدم غير زماني كما
اشار اليه الشيخ في التعليقات بقوله ان اللاشيء المطلق الذي لا يتصور فيه اصلا
مقدار ي سيال وفي هذا الكتاب الذي نحن بصدد شرحه وتوضيحه بقوله العدم
الصريح الذي لا يتصور فيه حال وحال قال الشارح والخامس بالعلولية قيل
ان ههنا اقساما اخر وهو التقدم بالمهية كتقدم اجزاء المهية عليها ويعبر عنها
تارة اخرى بالتقدم بالاحقية ثم ان ههنا تقدما اخر ويعبر عنه بالتقدم الدهري

بل ان ههنا تقدما اخر اعلى من هذا ويعبر عنه بالتقدم السرمدي ويظهر ذلك مما
قاله الشيخ في التعليقات ان العقل يعرض لثلاثة اكوان احدها الكون في الزمان
وهو متى الاشياء المتغيرة التي يكون لها مبدء ومنتهى ويكون مبداه غير منتهاه بل
يكون متقضيا ويكون دائما في السيلان وفي تقضي حال وتجدد حال والثاني الكون
مع الزمان ويسمى الدهر وهكذا الكون محيط وهو كون الفلك مع الزمان والزمان
في ذلك الكون لانه ينشا من حركة الفلك وهو نسبة الثابت الى المتغير الا ان
الوهم لا يمكنه ادراكه لانه راى كل شيء في زمان وراى كل شيء يدخله كان ويكون والماضي
والحاضر والمستقبل وراى كل شيء اما ماضيا او حاضرا او مستقبلا الثالث كون الثابت
مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط بالدهر هذا كلامه ومن الظاهر البين ان نسبة
الباري الحق تعالى مجده الى الزمانيات دهر ونسبته الى المفارقات الصرفة من المجردات
سرمد فتقدمه على الاول بحسب الاعيان تقدم دهري لا زماني وتقدمه على الثانية
تقدم سرمدي فان الشارح لما كان بصدد استيفاء اقسام التقدم فلا بد ان يتمسك
لذكرها معا وعلى القول بقدم المفارقات من العقول فلا شبهة في تقدم الدهري
على المتغيرات الزمانية وتفصيله في كتب الشيخ سيما الشفاء وتوضيحه على النمط الاول في
في الافق المبين والقبسات وغيرها ولعل ما ذكره الشيخ ههنا من قبيل الاكتفاء بالتقدم
الزماني اكتفاء بالاخس عن الاشرف لتشاركهما في التخلف الخارجي على انه يصح ان يكون
ما وقع عن الشيخ ههنا بقوله مثل البعدية الزمانية اشارة الى هذين التقدمين ايضا

فتدبر

فتدبر فيه قوله وهو هواء المفروض يكون باقيا على ما كان قال الشارح واعلم ان
المتاخر بالعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية هذا على تقدير
ان يكونا زمانيا واما اذا كانا مقدسين عن الزمان كالاول الحق والمفارقات
من المجردات يكونان معا في حريم السرمد ان لم يكن على ما عليه الحق او على الاطلاق
على القول بقدمها او يكون احدهما مقدسا عن الزمان والاخر في الزمان فلا
يكونان معا في الزمان ثم لا يخفى ان الشيخ ذكر في الهيات الشفاء في بحث التقدم
والتاخر هذه العبارة ثم نقل اسم القبل والبعد من ذلك الى ما هو اقرب من هذا
محدود ولعل فيه اشارة الى ان لفظ المتقدم لا معناه يقال على المتقدم بالزمان
والمكان ثم نقل من ذلك الى ما بالرتبة ثم منه الى ما بالشرف ثم منه الى ما بالطبع
ثم منه الى ما بالعلية ولكن الحق ان التقدم المكاني يرجع الى التقدم الرتبي الغير الطبيعي
مع ان اللايح من ذلك ان التقدم المكاني مما نقل عنه هذا الاسم الى التقدم الرتبي
فلزم منه ان يكون مقابلا لغير مندرج تحت القسم الا ان يقال ان ذلك من قبيل النقل
عن الخاص الى العام كما قد يكون النقل من العام الى خصوصيات ماله من الاقسام كما
يلوح عما ذكره بعض الاجلة الاعلام بقوله واعلم ان ظاهر العبارة ان اطلاق التقدم
على هذه المعاني بحسب النقل الاصطلاحي فيكون تارة موضوعا لهذا القسم واخرى
لذلك ويعلم من كلامه ان التقدم المشترك يسمى به هذا فيلخص من ذلك ان التقدم في
الاصطلاح قد يطلق بالمعنى الاعم المشترك وقد يطلق بالمعنى الاخص اي خصوص كل قسم

هذا

من الاقسام المذكوره ومن الظاهر من هذه العباره كون اسم الاشاره فى قوله ثم نقل
اسم الفعل والبعد ذلك الى ما هو اقرب اشاره الى المعنى الاعم المعبر عنه بقولهم وهو ان
يكون للمتقدم من حيث هو متقدم معنى ان التقدم مستعمل فى القدر المشترك
نقل عنه الى التقدم الرتبى ثم منه الى ساير الاقسام على ترتيب ذكره فى ذلك المبحث
من الشفاء والحاصل ان ههنا نقلين احدهما نقله من معناه اللغوى الى القدر المشترك
الذى هو المعنى الاصطلاحى وثانيهما نقله عن هذا المعنى الاصطلاحى الى ما كان من
خصوصيات الاقسام ولما كان القدر المشترك معنى اصطلاحيا وان كان منقولا
عنه بالقياس الى الخصوصيات ما له من الافراد والاقسام لا يلزم كونه مهجورا
فصح ان يكون مقولا على هذه الاقسام بالتشكيك بحسبه ايضا وذلك لان اطلاقه
عليها انما يكون بما له من القدر المشترك الذى هو معنى وحدانى وان لم يصح ذلك با
المنقول اليه الاخير من الاوضاع العديده فكونه مشتركا معنويا نظرا الى المنقول
اليه الاول لا ينافى ان يكون مشتركا لفظيا نظرا الى المنقول الثانى ثم ان كون البعد
المكانى هو التقدم الرتبى الاصطلاحى باعتبار ما لا يلزم ان يكون امر واحد منقولا
اليه ومنقولا عنه باعتبار واحد كما ان التقدم الزمانى اللغوى هو التقدم بالطبع
على ما عليه اتباع الرواقيين والتقدم بالرتبه على ما عليه صاحب النجوه الا
ومع ذلك لا يلزم ان يكون شى واحد منقولا عنه ومنقولا اليه بل انما يكون ذلك
باعتبارين متقابلين ومن ههنا اندفعت هذه المناقشه وظهر انها فى غاية البشاعه

من دون الحاجه الى الاعتذار الذى اشرنا اليه انفا وكذلك اندفع انه كيف يصح ان يكون
قوله عليها بالتشكيك مع ان المنقول اليه هو جميع المعانى العديده باوضاع كثيره
ذهولا عن ان ذلك المنقول عنه هو المعنى الاصطلاحى ومع ذلك انه يكون منقولا
عن المعنى اللغوى المكانى والزمانى ثم لا يخفى ان التقدم الرتبى قد يكون بحسب الطبع
عقلا وقد يكون بحسب الحس ايضا وذلك كما اذا جعل الجوهر مبدا المحدود فما هو
اقرب اليه فهو اقدم مما هو ابعد عنه ومن ههنا يكون تقدما رتبيا عقليا طبيعيا
واما اذا جعل مبدوه شخصا كزيد مثلا يكون ايضا تقدما رتبيا حسيا لان تقدم
الشخص على النوع وجنسه القريب والبعيد ليس الا بحسب القرب من الحس فلهذا
كان مبدا المحدود اقرب الى الحواس واقدم عما عداه بالقياس ومن ههنا يصح ان
يكون تقدما طبيعيا ايضا وان كان حسيا ومن ههنا جعله مقابلا للعقلى وقد
قد يكون فى امور ليس من الطبع قال المعلم الثانى فى كتاب الجمع بين الرايين فالحكيم ارسطو طاليس
جعل اولى الجواهر بالتقدم والتفضيل اشخاص الجواهر وانما جعل ذلك فى صناعة
المنطق وصناعة الكلام حيث يراعى احوال الموجودات القريبه الى المحسوس
الذى يوجد فيه جميع المفهومات وبها قوام الكلى المتصور واما الحكيم افلاطون
فانه حيث جعل اولى الجواهر بالتقدم والتفضيل الكليات حيث كان راعى
الموجودات البسيطه الباقيه التى لا تستحيل ولا تدثر انتهى كما نقلناه فى اوايل
هذه التعليقه ولا يخفى ان لتقدم الاشخاص على المهيات وجوها اخرى لنا

اليه الشيخ فى الشفا فان اشتهيت ذلك فسالمو عليك منه ذكرا فنقول البرهان
انها متقدمه عليها من جهة الوجود ومن جهة تقرير الشى باعتبار كان
الجوهر جوهرا او الحصول فى الاعيان لا فى موضوع ومن جهة الكمال والفضيله
ايضا ومن جهة السبق الى التسميه اما من جهة الوجود فان الجواهر الكليه من
حيث هى كليه هى انما مقوله بالقياس الى الجزئيات بالفعل او متعلقها انسبت اليها
ووجودها ذلك ان يكون معقوله بوجه ما على موضوعات فلا بد لها من ان توجد
وليس يحتاج الشخص فى ان يكون شخصا الى ان يكون شى اخر مقولا عليه وعلى غيره
والا لكان من شرط تقرير وجود كل شخص ان يكون معه غيره واذ كل شخص مستغن عن
صاحبه فى تقرير وجوده فهو مستغن عن الكلى ثم قال فلقائل ان يقول انكم قد جعلتم
الجواهر العقليه متاخره عن المحسوسات فيجب ان يكون العقل والبارى سبحانه
متاخرين عن الاشخاص المحسوسه فنقول فى جواب ذلك اما اولا فلان البارى تعالى
يجب ان يعلم انه غير داخل فى جنس الجوهر واما ثانيا فانه وان كان النوع والجنس
جواهر عقليه فليس كل العقليات هى انواع واجناس بل فى العقليات مفردات
قائمه فى ذاتها لا فى موضوع ولا يقال عليه او فيه وهذه المفردات العقليه اولى
بالجوهريه من كل شى اما من المفردات الجسمانيه فلان تلك اسباب وجودها
واما من الكليات العقليه وان كان بعدها فلانها مفردات على النحو الذى اومانا
اليه واما من الكليات الحسيه الطبيعيه فلانها اولى بالجوهريه مما هو اولى ما

منها اعنى المفردات الجسمانيه واما المقايسه التى تقدمت منا فلم تكن بين
المحسوسات وهذه الجواهر العقليه بل بين الشخصيات والكليات وان كان
فى الجواهر العقليه كثره شخصيه تعمها نوعيه ونوعيه تعمها جنسيه فالمناسبه
بينها هذه المناسبه وتشبه ان يكون ذلك موجودا فى بعضها دون بعض فكذلك
البسايط الى المحسوسه ايضا فان الصورة الشخصيه اقدم من الصوره النوعيه
مثل ان صورة هذا الماء وذلك الماء اقدم من صورة الماء قال الشارح
مما استحق هذا الوجود اى وجود التقدم وذهب الشارح الفاضل الى لعله
انما ذهب اليه حيث وقع فى نسخته الوجود مكان الاخر فلهذا ذهب الى ان المتاخر
لا متوسط بين التقدم وبين الوجود المتقدم فى الوجود اى فى الواقع ومن الظاهر
انطباق هذا التفسير على هذا التقدير لدى الناقد البصير حيث ان كلام الشيخ
يدل على ان المتوسط بين الوجود وجود اخر قال الشارح وهذا مثل ما يقول
حركت يدى فتحرك المفتاح قال الامام فى شرحه ان حاصل كلام الشيخ فى بيان هذا
التقدم راجع الى امرين اولهما ان الشى اذا كان علة للشى فالوجود ما وصل الى المعلول
الا بعد وصوله الى العلة ومروره بها اما فى جانب المعلول فليس كذلك وذلك
يقتضى تقدم العلة وثانيهما اربعة فى المشهور انى حركت يدى فتحرك المفتاح
او ثم تحرك وكلاهما ضعيفان اما الاول فلان قولنا الوجود من وجود العلة وصل
الى المعلول كلام مجازى لا محالة فان كان مراده ان العلة موثره فقد بينا ان هذا

لا يوجب التقدم وان كان غيره فلا بد من افادة تصوره واما الثاني فلانه تمسك
بكلام اهل اللغة وهو ركيك والجواب عن هذا كله مبني على حرف واحد وهو
الفرق بين التقدم الزماني والذاتي وقد صح قال الشارح وليس الغرض من
هذا البيان والامثلة تعريف اي التقدم بالعلية قال ان حال الشيء الى قوله
خالياً عن غيره لا يخفى ان تقدم ما بالذات على ما بالغير وهو التقدم بالطبع لان
ارتفاع ما بالذات يستلزم ارتفاعه دون العكس اما الاول فلان انتفاء
ما بالذات يستلزم انتفاء الذات والاتصاف بالذات عليها وانتفاء
الذات يستلزم انتفاء ما بالغير واما الثاني فهو ظاهر حيث ان انتفاء الاضافات
والعوارض لا يستلزم انتفاء الذات وقد يقال ان هذا المثال هو الذي وعدنا
حيث اطلق اسم الاخر صريحاً على القسم الاخر قال الشارح قبليه بالذات اي
هذه القبلية هي القبلية التي وعدنا في الصفحة الاولى قال الشارح اما العدم
فاما ان لا يكون له وجود اي العدم بالنسبة الى الخارج اما ان لا يكون له وجود
اي بحسب الذهن الخ قال الشارح واما وجوده فهو حال له بحسب الغير
حاصله ان كلام الشيخ تساهل وهو صحيح قال الشارح انه يستحق العدم لو انفرد
يعني من وجود علته حيث ان عدم العلة علة لعدم المعلول ولم يجامع وجودها
صح انفراده ضرورة ان الانتفاء ليس شيئاً حتى يصح انه غير منفرد ومن ههنا اندفع
ما قيل ان كان المراد بالانفراد اعتباره من حيث هي هي فلا نسلم انه يستحق العدم

لان استحقاقه له باعتبار علته والامكان ممتنعاً وان اراد بالقياس الى عدم علته
فهو مسلم ولكن لا يكون منفرداً قال الشارح ولفظ لا يكون له وجود يعني لفظه
لا يكون ليست بمعنى العدم بل بمعنى السلب لانه عطف لا يكون على العدم اذ
معناه يستحق العدم ويستحق لا يكون وانه يستلزم عطف الفعل على الاسم قال
الشارح لو انفردت اي لا يعتبر معها الغير لانه يعتبر معها عدم الغير العلل التي هي فوق
هذه العلل يعني العلل المفارقة من الجواهر القادسة لانها فوق النفوس الثابتة
والعنصريات اعترض الفاضل الشارح بانه قد مر مدعى علم ان للقائل ان يقول
ان احد الامرين لازم وهو اما كون العدم موجوداً او عدم امتناع التخلف لان
العلة التامة اما ان يعتبر جميع ما يتوقف عليه الشيء او لا وان كان الاول لزم الاول
لانه يكون عدم المانع جزءاً منه وان كان الثاني جاز تخلف المعلول عن العلة
الفاعلية قال الشارح لا يكون علة بالفعل فيكون له مدخل في التاثير قال
الشارح واما عدم حال من الاحوال المعتبرة اي يحتمل ان يكون عدم المعلول لعدم
ذات العلة او بعدم الاحوال المعتبرة اي الاجزاء او ما له مدخل في تتميم العلية قال
الشارح فان الجمهور يستبعدون وجود معلول الخ انت خبير بان هذا الكلام لا
يوجب الاستبعاد ولا يجوز وجود معلول من تاثير ما ذكره لانه لو كان في احدى
على شاكلة ذلك لكان لها معلول كذلك وصدق المستلزم يستلزم جواز صدق
الطرفين لا وجوبهما قال الشارح من استعمال الجمهور حيث انهم يعتبرون توسط

هذا الزمان وهذا ينفيه ولا فرق بين هاتين الصورتين الا في هذا فقط قال
الشارح وحسن من انضياف تفسير الابداع اليه وهو ان يقال لكن الابداع ليس
مسبوقاً بمادة ومدة فلم يكن مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً قال الشارح واعلم
منها يقال الابداع قد يقال الاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني
مع مسبوقيته بالمادة والمدة ويكون الحق ما قال له الشارح المحقق فيكون الاختراع
هو ايجاد شيء مسبوق بالمادة والمدة مقابل الابداع مطلقاً والاحداث والتكوين من
من وجه وههنا اصطلاح اخر وهو ان الاحداث في الاعراض والتكوين في الجواهر
قال المصنف تنبيه واشارة كل شيء لم يكن ثم كان [illegible] العقل الاول ان الخ لا يخفى
ان هذا بظاهره ينافي ما نقلوه عنه في اواخر الهيات كتاب الشفا من نفي كون
هو السبب المطلق بعدم بداهة وجوده بقوله لم يلزم عند العقل وجود السبب
المطلق وان ههنا سبباً ما وقد قصدنا تحصيل المرام في هذا المقام في شرحنا
على ذلك الكتاب قال الشارح والممكن مفتقر في ترجيح احد طرفيه الخ تعرض
الكلام على نظم الطبيعي للاشارة الى بطلان كفاية الاولوية الذاتية على تقدير
وجودها في وجود ما له تلك الاولوية بما اشار اليه الشيخ في الشفا بقوله
انه قال فيه ان مهية الممكن ان كانت كافية في كونه موجوداً كان واجباً موجوداً
دائماً وان لم يكف احتاج الى غيره وهو العلة بما حاصله انه اذا لم يكف ذاته في وجودها
يجوز ان يعدم تارة ويوجد اخرى في حصول وجوده مع ذلك ترجح بلا مرجح

فتعين من ذلك وجوده بذاته دائماً فيكون واجباً لذاته ومن ههنا اندفع ما قيل
عليه من انه ان اريد بالكفاية الكفاية في لزوم الوجود فمختار انه غير كاف وان
اريد به الكفاية في صحة الاتصاف بالوجود فنختار الكفاية ولا نسلم استلزام
ذلك العلة بل غاية ما لزم ان يعرضه الوجود فيصير موجوداً بلا علة وهل الكلام
الا فيه وهذا اول المسئلة والمجوزين وجود الممكن بلا علة انحوروا هذا بل هذا
ذاك بعينه ووجه الدفع ظاهر ضرورة انه ناش عن الغفلة عن كون صحة الاتصاف
يستلزم فعليته والا لكان فيه ترجح من دون مرجح فان قلت انه لا يلزم من
عدم كفايته في ذلك اللزوم جواز عدمه بنفسه ليكون فيه ترجح بلا مرجح بل
انما اللازم جواز العدم ولو كان ذلك من غيره قلت انه يلزم من ذلك عدم كفاية
الاولوية الذاتية في ذلك بل يحتاج فيه الى عدم علة العدم والحاصل ان الممكن بما
هو هو اذا اخذ بذاته لم يكن موجوداً فوجوده انما هو من امر خارج عنه فلو وجد
بما له الاولوية من ذاته لكان موجوداً بذاته فلا يكون ممكناً بل واجباً ولا يرد على
هذا التقرير المنع الوارد على الدليل الذي يكون مبناه على كون الامكان هو
تساوي الطرفين بان كون معناه كذلك فهو ممنوع فلم لا يجوز ان يقتضي اولوية
احد الطرفين على سبيل الاولوية واما الدليل على بطلان الاولوية الذاتية في
نفسها فهو انها لو صحت لزم ان لا يكون الممكن قبل وجوده نفياً صرفاً بل ممتازاً بما
له من الاولوية قبل وجوده هف بل لزم من ذلك وجوده على تقدير عدمه لانه لا امتياز

للعدم في الخارج واما امتيازه العقلي فهو غير كاف في وجوده العيني ومن ههنا
ظهر بطلانها على تقدير عدم كفايتها في الوجود بل شانها مجرد المصاحبة وذلك
على ان يحمل البناء على المصاحبة ثم لا يخفى جواز الاستدلال على بطلانها بانها لو
صحت له لكان العدم يجوز عليه معها والا لم يكن ممكنا فاذا انعدم لزم رجحان
المرجوح ولكن لا يخلو عن شيء وهو انه يجوز ان يكون عدمه ممكنا امكانا مرجوحا
ولا يلزم من ذلك وجوبه الذاتي واما ذلك العدم فيجوز وقوعه بعلة خارجية
معدمة لما يقابله سواء بقيت الاولوية الذاتية معها او لم تبق وذلك على ان
يكون العدم الموانع الخارجية مدخل فيها نظيره لتلك الاولى بوجه ما حال الممكن
من تساوي طرفيه كما هو الواقع نظرا الى ذاته لذاته ومع ذلك يجب اتصاف شيء
منهما بسبب خارجي ولا يلزم من ذلك تخلف ما بالذات عن الذات الا ان يقال
ان التساوي نظرا الى ذاته لا يجامع اولوية احد طرفيه وان كان بسبب خارجي
ضرورة انه يستحيل اجتماع امرين متنافيين في شيء واحد بجهتين تعليليين
دون تقييديين وذلك بخلاف ما عليه امره اذا كان عبارة عن سلب ضرورة
الطرفين على معنى انه لا يقتضي ضرورة شيء منهما لا انه يقتضي لا ضرورتهما كما لا
يخفى ثم ان بعض الاجلاء الاعلام قد تصدى لبيان بطلان الاولوية الذاتية
بقوله اقول في اثبات هذا المطلب ما يقتضي رجحان طرف بتعيينه يقتضي
مرجوحية الطرف المقابل للتضايف بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته

سلم

يستلزم امتناعه لامتناع ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف
الراجح لما عرفت في الطبقات فتدبر انتهى ولا يخفى انه ان اريد من امتناع وقوع
الطرف المرجوح امتناعه بما هو مرجوح فهو مسلم مع عدم لزوم امتناعه نظرا
الى ذاته وان اريد به امتناعه نظرا الى ذاته فهو ممنوع والسند ظاهر ولكن يبقى
جواز اختيار الشق الاخير من الترديد ومنعه مكابرة ضرورة ان الذات
لما اقتضت اولوية هذا الطرف ورجحانه نظرا الى ذاته اقتضاء تاما فمقتضى
لا محالة لذاته مرجوحية الطرف الاخر للتضايف بينهما فمقتضى بذاته امتناع
وقوع ذلك الطرف المرجوح فهذا هو الحد الوجوب ولكن يرد عليه انه
يلزم جواز كون اقتضاء الذات لتلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا
الى حيث ينقطع الاعتبار مع ان الظاهر انه تسلسل من جانب العلل فيكون بالفعل
ولعل ذلك منه على سبيل خلط ما بالقوة بما بالفعل لانه يرى ان المعلم الثاني
قد اشار الى بطلانه بقوله لو حصل سلسلة الموجودات بلا وجوب لزم الخلاف
الشيء نفسه وذلك فاحش واما ما تحققت عدمه بنفسه وهو افحش اقسامها
حاصله ان الممكنات سواء كانت متناهية او غير متناهية لا رجحان لوجودها
على عدمها بالقياس الى الاولوية الذاتية فيكون الممكنات ذاتية مقتضية له
بالقياس الى تلك الاولوية وذلك اما بالنسبة لوجودها او عدمها وعلى الاول الخلاف
الشيء لنفسه وتميزه قبل تميزه وعلى الثاني افادة العدم الوجود والبطلان الجلي

والظلمة النور وفساده في الظهور كالنور في شاهق الطور فلذا قال وهو
الافحش ثم ان الحكماء المعروفين قد صرحوا في التنبيه بان منتهى السلسلة ان
لم يكن واجبا لذاته كان لا محالة ممكنا وهو لا يخلو اما ان يكون له علة او
لا يكون فعلى الاول ان كانت علته غير ذاته لم يكن ما فرض منتهى السلسلة
منتهاها وان كانت ذاته لزم الافحش المشار اليه وان كان الثاني فوجوده
اما ان يكون مساويا لعدمه او مرجوحا او راجحا والاولان لا يمكن جمعهما الا
بعلة لاستحالة ترجح احد المتساويين او المرجوح على الاخر لا لمرجح والثالث
يوجب لامكان عدمه ان يحتاج فيه الى علة حادثة والا لما وقع وجوده فكان
له محدث وهكذا الى نهاية السلسلة فلزم ان يكون الممكن علة لعدمه اما بلا
واسطة او بواسطة ثم ان المعلم الثاني ذكر في شرحه لرسالة زينون الكبير
انه لا يجوز ان يكون علل ممكنة لا نهاية لها لان لكل واحد خاصية الوسط فله
بالضرورة طرف والطرف نهاية وقد سبق ذكره مع ما يتعلق به من الحل والترميم
قال الشارح ثم ان صدور ذلك الترجيح لما وقع من الاشارة الى بطلان
الاولوية بحسب الضرورة الفطرية العقلية شرع في بيان استحالة كفاية الاولوية
الخارجية في اتصاف الممكن بالوجود وذلك لانها لو كفت في ذلك لزم ذهاب
السلسلة الى غير النهاية من استناد تلك الاولوية لامكانها الى اولوية اخرى
وهكذا وذلك على خلاف ما عليه امر الوجوب ووجوب الوجوب وهكذا

وذلك

وذلك لان نسبة الوجوبات الى الوجوب الاول نسبة اللوازم الى الملزوم قال
الشارح المحقق ان الوجوب من اللوازم المنتزعة عن الوجود بعد صدوره
عن علته فاذا قيل بلزومه له وتابعيته اياه وان بعض الاجلاء الاعلام قد اشتبه عليه
امر احدهما بالاخر فقال ان الاولوية يكون حاصله من اولوية تلك الاولوية وهكذا
الى حيث ينقطع الاعتبار كما انه على تقدير الوجوب ينقطع تسلسل الوجوبات
بانقطاع الاعتبار ثم ان ما قاله الشارح المحقق من انه يلزم منه ان لا يكون
ما فرض سببا سببا اشارة الى ان تلك الاولويات الخارجية وان كانت غير متناهية
لا تفي بالمطلوب بكون جملة هذه الاولويات بمنزلة اولوية واحدة ولو كانت كذلك
يكون مشاركة لكل منها في عدم تلك الكفاية وذلك بان يقال انه يجوز العدم له
الممكن مع تلك الاولوية الخارجية ام لا يجوز فعلى الاول ترجيح المرجوح وعلى الثاني
صيرورة الاولوية موجبا وذلك الفرض انما هو في حال وجوده بلا عنه لا فرض
وجوده تارة وعدمه تارة في حين من زمان واحد لتوجه انه الايراد في انقاضه
بالموجودات الاتية قال الشارح واجبه في علتها وذلك لانه لو لم يكن كذلك
لما كان واجبا من جميع جهاته لا فتقاره في هذا الوصف الى غيره اي في علته لنا
واذا كان واجبا كان صدور المعلول واجبا لا ممكنا فيكون دايما فلهذا قال
الشيخ في الشفاء ان الواجب الوجود لذاته واجب من جميع جهاته ومن الظاهر
ان عليته من جملة جهاته والحاصل انه لا يصح ان يكون له تعالى تجدد صفة او حالة

لم يكن هو منشاء له بذاته بل يكون له من غيره لان ما عداه وجوبه من ذاته والحاصل
انه لو لم يكن كذلك لكانت تلك الحالة وجودا او عدما له عن غيره فيكون لمحاله
منتظر وجهة ممكنة بسبب غيره ومن البين ان كل معلول له سلسلة الحاجة
مستند الى ذاته فيرجع الامر بالاخرة الى استناد تلك الجهة الى ذاته الحقة قال
الشيخ في رسالة المبدء والمعاد ان الواجب الوجود بالذات واجب الوجود
من جميع الجهات والا فان كان من جهة واجب الوجود ومن جهة ممكن الوجود
وكانت تلك الجهة يكون له ولا يكون له ولا يخلو من ذلك وكل واحد منهما
بعلة فيتعلق الامر بها كانت ذاته متعلقة الوجود بعلة امرين لا يخلو منهما
فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقا بل مع العلتين الوجود شيء او عدمي
او وجودي فواجب الوجود لا يتاخر وجوده عن وجوده منتظر بل كل ما هو ممكن
له وجب فلا له ارادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة ولا صفة من الصفات منتظرة
انتهى ثم ان بعض اعاظم الحكماء قد قرر هذا المدعى بان كافة المتاخرين عن الشيخ هم
قرروا وحرروا اقوال المتقدمين قائلين بانه تعالى واجب الوجود من جميع
الجهات بمعنى ان ذاته كافية في حصول جميع ما له من الصفات وجودية كانت
او عدمية والا لتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء فيكون ممكنا ثم اوردوا
عليه بانكم ان عنيتم بالذات المتعينة معروض تلك الحالة فتوقفها عليه ممنوع
وان عنيتم المجموع فاستحالته ممنوعة وايضا الحالات على اقسام اربعة

الاول صفات حقيقية والثاني صفات حقيقية ذوات اضافات والثالث
صفات اضافية والرابع صفات سلبية ومن الظاهر استحالة زيادة الاوليين
على ذاته كما سيتضح والاحتمالان الاخران لان مانع واتفاق له بما يقتضيه البرهان
بل العيان بحيث يستحيل انكارهما عن الفضلاء فضلا من الحكماء ان خالق الارض
والسماء جاعل الحوادث من الاموات والاحياء رازق الحيوانات بانواعها
واصنافها وهو غني عن كل حادث حديث كما انه غني عن ممكن قديم لو كان ضرورة انه لا
مجال للتوقف تعالى ايضا على شيء منهما والا لدار لتوقف هذه الحالة عليه تعالى فلذا
اورد عليه هذا الايراد بانه غني واحد لا غير غير مستند ثم هل ان الترديد مع
انه غير سديد اذ اختيار كل من شقيه غير بعيد هذا اذا كان الموقوف وجوديا و
لم يكن من سلسلة الحوادث واما اذا لم يكن او كان توجه لزوم الامكان انتهى
ولا يخفى انه لا يرد مثل هذا على ما قررناه اولا ونقلناه عن الشيخ ثانيا ثم انه لا يلزم
من استناد كل ما عداه اليه تعالى جواز اختيار كل من شقي الترديد ضرورة ان من جملته
وكان الاثر ما هو عين ذاته فلا يصح استناده الى غيره وان لم يكن عين ذاته بل متوقفه
عليه ففيه شائبة دور فالمراد بقولهم اذ لا غير غير مستند انه غير مستند الا
اليه تعالى ولو بالاخرة وبالجملة انه اما ان يستند اليه في سلسلة الحاجة او الى غيره
فعلى الاول يلزم توقف وجود امر ازلي عليه لانه غيره جواز اختيار كل من شقيه
ضرورة ان الذات المعروضة لتلك الحالة لعدم استكمالها بها وعدم افتقارها

اليها فلا يلزم افتقار الذات اليها لا سيما ان المفروض افتقار جميع ما عداه
اليه تعالى وان فرض انه موجد ازلي كايجاده تعالى للعقول القدسية والنفوس
والاجرام الفلكية كما على القائلين بالقدم نعم انه لو كانت تلك صفة كمالية له
لكان فيه شائبة من الدور وعلى الثاني لم يلزم توقف ذلك الغير الى غيره من دون
توقف تلك الذات المتعينة عليه لانه ليس من صفاته الحقيقية الكمالية التي
هي عينه تعالى ولكن بقي جواز اختيار ثاني الشقين من دون لزوم فساد اصلا
ضرورة عدم استحالة افتقار المركب من الواجب وغيره الى غيره من دون لزوم
افتقار كل جزء منه بعينه عليه كالواجب نفسه مع كون هذا الفرض من الاحتمالات
التي لا وقع لها ثم ان ما وقع عنه بقولهم واما اذا لم يكن او كان توجه لزوم الامكان
فيه ما فيه ضرورة ان ذلك انما يكون كذلك لو كانت تلك الحالة من صفته الكمالية
واما اذا لم يكن فلا وذلك كما عليه امر خلق الحوادث القائم بذاته تعالى والاضافات
التابعة العارضة له حتى انه يصح افتقار ما يقوم به منها الى غيره تعالى كالرازقية الاضافية
وتفصيله في شرحنا على الهيات الشفاء والذي يمكن ان يقال على الشيخ ان لا صدور
آ ليس مناقضا لصدوره لان نقيض الشيء عينه رفعه لا امر غيره والحاصل انه ان اريد
بان لا صدور آ عبارة عن غير صدوره فهو مسلم ولكنه غير مناقض وان اريد به انه نقيض
لصدور آ فهو ممنوع ثم لا يخفى جواز تقرير كلام الشيخ على نمط لا يتجه اليه تلك المناقشة
بانه لو صدر عن امر واحد لا كثرة فيه اصلا امران لزم ان لا يصدر عنه مثلا اذا صدر

عنه آ و ب فنقول ان صدور آ عنه صدور لا آ اعني صدور ب فاذا صدر من
ذلك الواحد آ و ب لزم ان لا يتعلق بهما اصدار والا لكان صدور غير آ عين
ب صدور آ ومن الظاهر ان المتغايرين ليسا امرا واحدا فلو كانا صادرين من
امر واحد لكانا شيئا واحدا الا انهما اثنان فتقرير الدليل على هذا النمط بحيث لا يتجه اليه
ذلك الايراد وبالجملة ان تميز كل موجود عن غيره ليس الا بامتناع تحقق موجود آخر
غيره في تلك المرتبة والا لكان صدوره جميع ما عداه لعدم ذلك التميز بل لزم
ان يكون هو نفس جميع ما عداه مثلا ان صدور آ عين ب لما لم يكن حينئذ التميز
وتخصص كون صدوره هو صدور غيره محقق كليهما معا في تلك المرتبة يستلزم
ان يكون احدهما عين الاخر والا لكان ترجيحا بلا مرجح لعدم امتياز الشيئين ب
اختلاف الشئون والاعتبارات وبالجملة يلزم كون المجموع عين كل واحد منهما
وكل منهما عين الاخر وعين المجموع فيلزم ان لا يكون ب من حيث ما وجد ب و
ج من حيث ما وجد ج وبين ما حصله بهمنيار في التحصيل من انه ان صدر عن امر
من حيث صدور ب عنه لم يكن واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر عنه
ج من حيث صدور ب عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور
ب عنه واجبا انتهى بما محصله انه لا يصح وجوب صدور آ و ب معا عن
لا كثرة فيه الا عند تحقق ما به يخصص كل منهما عن الاخر بناء على عدم امتياز
نشاء وجود كل منهما وصدوره من العلة عن نشاء صدور الاخر ووجوبه عنها

لاشتراك العلة الواحدة بينهما فاذا صدر عنها احدهما لم يصدر الاخر عنها فلا
يكون صدوره واجبا ومن تضاعيف الكلام ظهر ان لعدم صدور المتكثر
عن الواحد مطلقا سبيلين احدهما ان لا يكون المتكثر الا واحدا منه وفرض عليه ما
عداه وثانيهما ان لا يكون الصدور بالوجوب بحسب الوجوب ثم من ههنا اندفع
ما توهمه ابن كمونة من الشبهه في وحدة القيومية بعدم اشتراك واجبين مختلفين
بتمام ذاتيهما بامر عرضي هو وجوب الوجود مثلا ووجه الاندفاع ان خصوصية
كل منهما لا يخفيه في صدقه عليها والا لما صدق على الاخر فيلزم من ذلك كون بازاء
امر مشترك بينهما فهو لا يخلو اما ان يكون ذاتيا او عرضيا وعلى الثاني لا بد ان تنتهي
السلسلة الى امر ذاتي دفعا للدور والتسلسل فيعين من ذلك امر واحد ذاتي
مشترك بينهما فيلزم تركب كل منهما عنه وعن امر اخر مخصص ذاتي وايضا المزيد
مثل ما قررناه هنالك وذلك بان يقال انه اذا وجد ب يكون ا بل يلزم ان يكون
مجموعهما عين كل واحد منهما غير الاخر وعين ذلك المجموع على قياس ما علمته ثم
لا يخفى انه يلزم عدم وجوب ما له الوجوب لان استلزام نفس تلك الحقيقه
لذلك التميز والتحصل متفرع على تميزها في نفسها فلو كان ذلك التميز هو هذا
فقد تقدم الشيء على نفسه ولو كان غيره لدار او تسلسل على انه يلزم ان يكون ايضا
لوجوبه تابعا لوجوده لاستحالة ذلك بلا وجوب فيلزم تاخر الوجود عن الوجوب
ومن ههنا قيل انه يمتنع ان يكون حقيقة من الحقائق مستلزما لان يكون واجبا

لذاته وايضا يلزم تقدم وجوده على وجوده وتقدم الشيء على نفسه ثم لا يخفى
انه لو صح تعدده تعالى يلزم امكان كل واحد منه بناء على ان العلة لما كانت
امرا مشتركا وحدانيا يكون تميز كل من ذلك المتعدد وعن الاخر بامر خارج فلا يكون
المتميز واجبا هف وتمام انحاء امثال هذه الادله بعد بطلان ما عليه ابن كمونة
من التشكيك واما قبله فلا وذلك حيث لما جوز ان لا يكون هنالك حقيقه
مشتركه وحدانيه فيجوز ان يكون تعين كل من ذلك المتعدد بنفس حقيقته
بل يكون نفس حقيقة كل منه فلا يمكن اجراء شيء من تلك المفاسد ههنا واما ما
ذهب اليه السيد السند في اثبات واحديته باجراء هذه المفاسد على تقدير
تعدده مطلقا فلا التجاء له الى دار السلام بل القول الفصل هو التعويل
على ذلك الترتيل وكذا ما قرره غيات الحكماء وحرره بانه لو تعدد الواجب بالذات
فاما ان يوجد كل منهما بلا مرجح او لا وعلى الثاني لم يكونا واجبين بل لم يكن كلاهما
او احدهما واجبا وعلى الاول يلزم ترجح بلا مرجح فانه اذا وقع احدهما في مرتبة وجد
احدهما وحصل بعد ولم يحصل الاخر الواجب بالذات في هذه المرتبة فترجح وقوع
احد الواجبين المتساويين في وجوب الوجود والوقوع على الاخر في هذه المرتبة
من دون مرجح ترجح وقوعه على وقوع الاخر اصلا وهو محال بالبديهة والقول بجواز
ان يكون وقوع احد الواجبين في هذه المرتبة المعينة واجبا بالذات دون
الاخر فلا يلزم ترجح بلا مرجح اصلا محسوم بان امتيازه في هذه المرتبة اما

بنفس ذلك الامر الوحداني او بغيره فعلى الاول ترجح من دون مرجح وعلى الثاني
ان يكون لغيره مدخل في تحصله ووجوده هف وانما قلنا ذلك حيث انه لو
جاز اشتراك المتعدد منه تعالى في مفهوم عرضي هو وجوب الوجود لجاز ان يكون
هنالك حقايق متخالفة متمايزة على ان يكون تميز كل منها نفس حقيقة كل واحد منها
فلا يلزم ان يكون مدخل في ذلك والترجح بلا مرجح باستناد الكثرة الى الواحد في
المرة الواحدة ولا غيره من المفاسد فان قلت انه اذا لم يصدر عن الواحد الحق
الا واحد كيف يستقيم كلام فيثاغورس المثاله انه اذا صدر عن العلة واحد صدر
عنه لا واحد قلت انه يشير الى انه لو صدر عن الواحد واحد صدر عنه لا واحد
واما الصادر عنه بالذات فليس الا واحدا واما ما عداه من الاعتبارات
والشئون فهو صادر عنه بالواسطة الا ترى انه اذا صدر عنه تعالى الصادر
الاول الذي يعبر عنه بالعقل الاول يلزمه الوجود والامكان والوجوب بالغير
وتعقل الذات ولذات مبدعه بحيث يصح صدور الكثرة عنه بحسبها على
ان يتبع الاشرف جهة الاشرف والاخس الاخس فيترتب العقل الثاني والفلك
الاول بكليه جزئيه والنفس المجرده المتعلقة به على تلك الجهات بما
يناسبها قال زرادشت الحكيم انه اذا صدر عن الاول ملك سماه يزدان حدث
من ظله شيطان سماه اهرمن اشارة الى هذا التفصيل وذلك على ان يكون
الملك عبارة عن الجهات الشريفة والشيطان عن الجهات الخسيسه وفي

قوله ظلمه اشارة الى انه يلزم ذلك كما ان ظل الشيء لازم له وبالجملة ان نسبة
الامكان الى الوجود ونسبة التعقل للذات الى تعقله لمبدعه ونسبة وجوده
الى وجوبه بالغير نسبة العدميات الى الوجودات والاظلال الى الاصول
فينبغي ان يتصحح بهما ما له نسبة اليهما من النقصان والكمال والشرية و
الخيرية فعبر عن الجهات الناقصه بالنسبة الى الجهات الكاملة بالشيطان
لشرارة ذاته وعن الجهات الكامله بالملك لكمال ذاته فيشبه ان يكون هذا
نسب الى بعض الفلاسفة من ان المبدأ مبدأن نور وظلمه اشاره الى هذه
الجهات ولما ذهبوا الى قدم العالم قالوا بقدمهما قال الله مفهوم ان علة
ما يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما يجب عنها ب في الشفاء
قال انه لا يجوز ان يكون الواسطة وحدة محضة قد علمت ان الواحد من حيث
هو واحد انما يوجد عنه واحد الى اخر ما ذكره ولا يخفى ان المشهور عند الجمهور
ان بهمنيار قد طلب الشيخ البرهان على هذا المدعى فكتب الشيخ اليه ان الواحد
الحقيقي لو كان مصدرا لامرين كا وب كان مصدرا لا و لما ليس ا لان ب
ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين هذا كلامه ولعل مرامه هو ان لكل علة
نظرا الى معلولها خصوصية لا يكون تلك الخصوصية لها نظرا الى معلول اخر
فيصدق على تلك العلة باعتبار تلك الخصوصية انها مصدر لذلك المعلول
وليس مصدرا لغيره فلو كان ذلك الواحد مصدرا لا ولغير ا باعتبار ما له من

من الخصوصيه انها مصدر يلزم ان يصدق عليه بحسبها انه ليس مصدر الغير أ
وهو مصدر لغير آ بالفرض ولو كان ذلك المصدر واحدا حقيقيا يكون مصدرا
لغير آ ولا يكون مصدر الغير ا من حيثيه واحده وهو تناقض ومن ههنا انعكس
على الامام ما تصدى له من العجب في مباحثه المشرقيه حيث قال فيه العجب ممن
نفى عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم اهمله في هذا المطلب في مثل هذا المطلب
الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان فكذا اظهر حال ما اجاب به عما ذكره
الشارح في شرحه على الملخص حيث قال ان بعض صدور آ ولا صدور آ لا آ يقتضي
صدور ب ثم لا يخفى ان الظاهر من كلام الشيخ هو ما قلناه لا ما قاله المحقق الدواني
في حواشيه التجريد بهذه العباره اقول صدور آ ليس صدور آ فهو لا صدور آ فما اتصف
بصدور آ فقد اتصف بلا صدور آ فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا
من حيثيه اخرى بلا صدوره من غير تناقض واذا لم يكن له الا حيثيه واحده لم يصح
ان يتصف بهما للزوم التناقض ثم قال وتفصيله ان اتصاف الشي بامر هو لا اتصاف
بآخر فهو من حيث الاتصاف بذلك الامر لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من
حيثيه واحده وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام على الشيخ هذا كلامه و
انما قلنا ان الظاهر من كلام الشيخ هو ما قلناه لا ما قاله هو ان اللازم من هذا ان
يتصف الواحد بصدور آ بالذات وبلا صدور آ بواسطه اتصافه بصدور ب
فيلزم ان يكون الواحد مصدرا لصدور آ ولا صدوره من حيثيتين وهذا ليس مناقض ذلك م

على انه لو صح ان يكون مراد الشيخ هو ما ذكره لكان الاولى ان يقول لو كان الواحد
الحقيقي مصدر الامرين كا و ب مثلا لكان مصدر الا آ ولا مصدر الا آ من صدق
آ فاستلزم اجتماع النقيضين وذلك لئلا يلزم الاستدراك وجميع ذلك على خلاف
ما حققناه لك فليتدبر وتفصيله في شرحنا على الهيات كتاب الشفاء قال
الشارح بحث يجب عنه من الظاهر ان هذه الحيثيه امر موجود لوجوب وجود
به مغاير للحيثيه التي يجب عنها ب ومن ههنا اندفع ما قيل من جواز كون تلك
الحيثيه امرا عدميا قال الشارح ليس شيئا واحدا بل شيئان لعا لا ان يقول
اراد هذا التنبيه اولى في النمط السادس لانه بصدد بيان اثبات الصادر الاول
والثاني والثالث وهكذا اللهم الا ان يقال ان المبدأ لما كان احدى الذات ليس
فيه حيث وحيث فلا يكون الصادر الاول جسما ولا جسمانيا ولا متعلقا به
ولعل الشيخ في هذا البحث اشار الى ما عليه ارسطاطاليس من قدم العالم كما نبه عليه
الشارح المحقق بقوله ان الحدوث قسمان ذاتي وزماني ولما استحال الثاني
على الصادر الاول تعين الاول فيكون مبدعا والحق ما علمت سابقا من ان الحدوث
الذاتي قسمان زماني ودهري ولا يلزم من استحاله الاول عليه استحاله الاخير
كما لا يخفى على الناقد الخبير قال الشارح اما في ماهيه ذلك الشي فقد يعبر عنه بالكثره
قبل الذات كما يعبر عن الثاني بالكثره مع الذات وعن الثالث بالكثره بعد الذات
قال الشارح يتقدمها اي وجود الاشياء يتقدم على تلك الامور قال الشارح

والقابليه لا شبهه في ان القابليه بمعنى الكيفيه الاستعداديه لم يتوقع وجود
ما هي استعداد نظرا اليه في الخارج واما بحسب وجودها العقلي فتعلقه
بالطرفين ومن ههنا ظهر ان ما قاله الشارح المحقق الى قابل ومقبول محمول على
القابليه العقليه لانها نسبه لا يتصور الا بعد منتسبين واما ما قال والى
قابل وشي محمول على القابليه الخارجيه لتوقفها على قابل لا يكون فيه معها المقبول
والا لكانت موجوده معه وبعده وقد عرفت استحاله ذلك عنه قال الم
لكن يصح معلوليه بالعين المعجمه بعد المهمله يعني بركتانه قال الشارح رد على
جميعهم الظاهر من كلامه هذا ما ذهب اليه الشارح من قدم هذه الامور الخمس
بالذات ويمكن حمل كلام الحراسين على القدم الخارجي حيث يدعوا ان اتفقوا كون بعض
هذه الامور قديما بالذات ولكنهم لما جمعوها في تقسيم واحد ظنوا ان حكمها في
القدم بالذات واحد وذلك حيث قالوا ان من هذه الخمسه اثنان فاعلان
حيان وهما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحيوه وهي الارواح
البشريه والسماويه وواحد منها منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحي
ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلا ثم قالوا عشقت النفس الهيولى الى
كالاتها الحسيه والعقليه عليها وبالجمله ان الظاهر من سياق كلام من قال
يتوقف كالات بعضها على بعض كونهم قائلين بتقدمها الزماني لا مطلقا كيف
وان سوء الاعتقاد بطايفه من القدماء الذين يرمزون في الاقوال الايليقوا الاغراض

عليهم غير لايق ولا ايق قال المعلم الثاني ان افلاطون كان يمنع في قديم الايام عن
تدوين العلوم وانه لما خشي على نفسه الغفله والنسيان وذهاب ما يستنبطه
ويعسر وقوعه عليه حيث استمر علمه وحكمته وتبسط فيها فاختار الرموز
والالغاز قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل التي لا يطلع عليه الا
المستحقون بها والموجبون للاحاطه بها طلبا وبحثا وسعيا واجتهادا
وارسطاطاليس كان مذهبه الايضاح والتدوين والترتيب والتبليغ
والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك وهذان مسلكان
على ظاهر الامر متباينان غير ان الباحث عن علوم ارسطاطاليس والدارس
لكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه في وجود الاغلاق والتعميه والتعقيد
مع ما يظهر من قصد البيان والايضاح قال الشارح له كليه منحصره في الوجود
والانحصار في شي ناقض عدم التناهي انت خبير بان كون تلك الحوادث موجوده
بتمولهم لها واحصا رها فيه لا يناقض عدم تناهيها ضروره انه بمعنى عام عرضي لها وليس
البين ان انحصارها فيه لا ينافي عدم تناهيها وكون هذا ما اشار اليه الشيخ ههنا
حيث قال والشيخ اشار الى هذه الحجه بقوله موجوده بالفعل الى قوله فانها في حكم
ذلك محل تامل بل الظاهر ان مراده من ذلك ما قاله في طبيعيات الشفاء في فصل
انه ليس للحركه والزمان شي يتقدم عليهما الا ذات الباري في رد حجتهم هذه العباره
فليس حقا ما قالوه اذا خرج كل واحد الى الوجود بالفعل حاصلا فالكل قد خرج ليس في

غير المتناهي وظاهر هذه العباره انهم حكموا بان حكم الكل حكم الجزء فاذا كان هذا
موجودا يكون ذلك ايضا فيلزم وجود الغير المتناهي بالفعل وهو باطل لان الوجود
الحاصل له ينافي لا تناهيه ويؤيده ايضا ما وقع منه في النهج العاشر في مغالطات
ما نحن بصدد توضيحه وترميمه من كتاب هذا اي الاشارات قال واما ان لا يكون الغلط
في كون القياس قياسا واجب القبول ولكن بسبب في المقدمات مقدمه فانه قد
يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بسايطها او على تركيبها على
ما قد علمت ومن جملتها ما قد يقع الاشكال بسبب الاشكال من لفظ الجمع الى
كل واحد وبالعكس فيحصل ما يكون لكل واحد كاينا للكل وما يكون للكل كاينا
لكل واحد ولا شك ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا واذا تقرر هذا
فنقول ان ما ذكره الشيخ بقوله موجودة اشارة الى حجتهم بان وجود كل واحد
يستلزم وجود الكل بالفعل فيوجد غير المتناهي ولما كان هذا قياسا مغالطيا
فاجاب عنه بانه لا يلزم من وجود كل واحد في الوقت وجود الكل فيه فقد ظهر
انه لا وجه لما قاله الشارح المحقق في توجيه كلام الشيخ ههنا بوجه بل ما ذكره
في الشفاء على ما اومأنا اليه انفا بعد شرح ما وقع عن الشيخ في الحجة الاولى والجواب
عنها وذلك حيث قال في ذلك الفصل من الشفاء بهذه العبارة وبالجملة ان كل
جملة مستقبلة ولا جملة ماضيه فان الجملة لا وجود لها البتة لا فيما مضى ولا
فيما يستقبل انه قال ولا علينا بقبل المعاند بقول ان الماضي دخل في الوجود دون

مستقبل ولذلك يستحيل ان لا يتناهى والمستقبل لم يدخل فانه لا يسلم له ان الماضي
دخل في الوجود بل كل واحد من الماضي قد دخل في الوجود وليس الحكم على كل واحد حكما
على كلية الماضي كما انه قد يسلم ان كل واحد من المستقبل يجوز ان يدخل في الوجود و
ليس الحكم على كل واحد حكما على كليه يكون المستقبل حتى يكون كلية المستقبل يدخل
في الوجود ويكون الكليه البته انتهى ومن الظاهر عن هذا انه اولى في تقرير ما وقع
عن الشيخ ههنا مما سلكه الشارح المحقق في حل كلام الشيخ بل الاصوب قال الشارح
بسبب الفاعل وحده اي بسبب اراده الفاعل دون الوقت وغيره قال الشارح
اشار الى ابطال القول بالاراده القديمه هذا اللزوم عند بعض المعتزله حيث ذهبوا
الى ارادات حادثه لا نهايه لها وحاصل الاستدلال ان الاراده اما حادثه وهو باطل
لما مر واما قديمه وهو ايضا كذلك لاستلزامه احد الامرين قال الشارح و
هو ان معنى توقف الحادث اليومي الخ انت خبير بان الاولى في تقرير ما وقع عن الشيخ
ههنا في الجواب عن الحجة الثانيه ما وقع عن الشيخ في الشفاء بقوله واما الاعتراض
الثاني فلا يخ ما ان معنى التوقف المذكور فيه ان يكون امران معدومان في وقت
وشرط وجود احدهما في المستقبل ان يوجد المعدوم الاول قبله حتى يكون موقوف
الوجود عليه فان كان الامر على هذا وكان امر في الماضي معدوما ومن شرط وجوده
ان يوجد امور غير متناهيه في ترتيبها وكلها معدومة فيبتدئ في الوجود في وقت
ما بشرط استحال ان يوجد امر موقوف الوجود على امور غير متناهيه لا موجوده

فيه واما ان يعنى به انه ليس يوجد الا وقد وجد قبله امور واحدا قبل الاخر لا نهايه لها من
غير ان يكون وقت كلها فيه معدومه فان ارادوا هذا فهذا نفس المطلوب فلا
يجوز ان يكون مقدمة قياس على ابطاله واما بعد هذا الاعتراض فانما جهلوا فيه
الفرق بين كل واحد وبين الكل فانه ليس اذا كان كل واحد من الاشياء بصفة يجب ان
يكون الكل بتلك الصفه بل لا يجب ان يكون له كل حاصل ولو كان كذلك لكان
الكل جزءا اذ كل واحد جزء ولا شك ان الامور التي في المستقبل كل واحد منها جايز
الوجود والكل غير جايز الوجود فليس حقا ما قالوه اذا خرج كل واحد الى الوجود
بالفعل حاصلا فالكل قد خرج ليس في غير المتناهي بل الامر على ما قلناه انه لو كانت
عشره متناهيه تتوالى في الوجود واحد بعد بطلان الاخر ولا شك ان هذه
العشره يكون كل واحد منها موجودا بالفعل وقتا ما والكل غير موجود بالفعل
فانه لا يكون لمثل هذا الكل من حيث هو كل وجود البته وكان المراد بالاعتراض
الثاني بما بعد هذا الاعتراض ما ذكره فيما سبق في قوله فيجب ان يكون في العلل
واحوال العلل علل غير قارة الوجود بل وجودها على التبدل وعلى النقل من
امور الى امور وليس هذا غير الحركة او الزمان في نفسه لا يعقل منها فالحركة
تقرب وتبعد فيكون سببا وعلة بوجه ما اذ تقرب العلة فقد بان انه كلما
فرضنا للحركة مبدأ بهذه الصفة كان قبلها حركة فلا يكون للحركة المطلوب مبدأ
الا الابداع ولا قبلها شيء الا ذات المبدع قبلية بالذات لا بالزمان وكيف يكون

يكون قبلها شيء الا ذات المبدع وقد منعنا ان يكون للزمان في نفسه ان اول مقدم
عليه شيء او له الا ذات الباري المبدع فكذلك لا يكون للحركة ابتداء الزمان الا
على جهة الابداع والا ذات المبدع ثم انه اشار الى الحجة الثالثة مع الجواب عنها
ايضا في هذا الفصل من الشفاء فاذا تقرر هذا فنقول ان حاصل ما نقلنا
عن الشفاء هو شرح ما وقع عن الشيخ ههنا وذلك بان يقول ان حاصل ما نقلنا
عنه هو ان المستدل لو اراد انه يلزم على تقدير عدم كون العالم مسبوقا بالعدم
توقف حدوث الحادث اليومي في يومه على امور غير متناهيه بينه وبين وقت
اخر هو ما يبتدئ فيه وجود هذه الموجودات على ما قال فيبتدئ في الوجود
في وقت ما بشرط استحاله ان يوجد امر موقوف الوجود على امور غير متناهيه
لا موجودة فيه اي في ذلك الوقت المفروض انه ابتداء ثم اشار الى فساده بما وقع
عنه فيما بعد بقوله فانما جهلوا الفرق بين كل واحد والكل بما حاصله انه لا يلزم من
وجود كل واحد من الحوادث بالفعل وجود جميعها وبالجملة انه لا يلزم من وجود
حادث بين ذينك الوقتين وجود ما يتوقف عليه من الامور الغير المتناهيه
بينهما بل يلزم وجود امور غير متناهيه بين وقتين على ما صرح به في هذا الكتاب
الذي نحن بصدد شرحه حيث قال بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين
كون الاخير اشياء متناهيه او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهايه فهي جميع الاوقات
هذه صفته فهذا بالحقيقة منع الملازمة المذكوره وان اراد انه يلزم توقف حدوث

كل حادث على امور غير متناهيه لا انقطاع لاولها بل على ان تستوعب جملة
الازمنه الغير المتناهيه من دون انتهائها الى وقت لا وجود لما فيه على ما
قال من غير ان يكون وقت كلها فيه معدوم فان ارادوا هذا فهو نفس المط
نعني نفس مطلوبنا حيث نحن بصدد جواز ذهاب السلسلة الغير المتناهيه
من الحوادث في جملة الازمنه اللامتناهيه حيث لا نقول بابتداء حدوث الموجودات
فلا يجوز ان يكون مقدمة قياس على ابطاله وهذا منع لبطلان التالي وقد
اشار اليه في الاشارات حيث قال فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد
الا بعد وجود اشياء كل واحد منها له وقت اخر لا يمكن ان نحصي عددها
وذلك محال فهذا نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في
ابطال نفسه فاذا عرفت هذا فنقول تارة اخرى ان ما ذكره الشارح المحقق
في الشق الاول من حديث المصادره فليس الا بمجرد الحكاية التي تركها اولى فلذا
لم يتصد له الشيخ اما اولا فلان تلك الادلة قياسات استثنائيه اخذ منها
نقيض المدعى ليلزم من بطلانه ثبوت المدعى وطريق الجواب عنها اما منع
الملازمه او نفي بطلان التالي او النقض الاجمالي ومن الظاهر ان المصادره
التي حكاها لا دخل لها في شيء منها ثم انا بينا ان المدعى التي استدل عليها
بنقيضها فالمدعى في هذه الادلة بالفرض والتقدير هو نقيض حدوث الموجودات
ومسبوقيتها بالعدم سبقا زمانيا يعني انها لو لم تكن مسبوقة بالعدم يلزم

كذا وكذا فالمقدم في هذه الشرطيه هو انه لا ابتداء لوجود العالم ثم ان اثبات
ابتداء العالم ووقت ابتداء منه وجود الحوادث والموجودات هو المدعى
الاصلي الذي يثبت اذا ظهر بطلان نقيضه ولا يلزم من اخذه في مقدمات
الاستدلال على نقيضه ليظهر من بطلانه ثبوته مصادرة ثم المصادره على
تقدير اخذ مدعى يستدل عليه ولا بد بل لا مرا في ان يكون صغراه او كبراه
هو ذلك وليس كذلك ولعل الامر لمرهما اشتبه عليه بالاخر ومثله عن مثله عجيب
فلذا لم يتصد الشيخ لحكاية المصادره بوجه من الوجوه بل انما اكتفى بذكر انه يمتنع
وجود امور غير متناهيه بين وقت وجود الحادث اليومي في هذا الوقت فيكون
منعا للملازمه وبين وقت فرض انه ابتداء وجود العالم على ما في هذا الكتاب فيكون
منعا لبطلان التالي و في الشفاء بما نقلنا عنه فانما جعلوا فيه الفرق من دون
ان يتصدى لذكر المصادره لا في هذا الكتاب ولا في ذلك والسر ما عرفته واما ثانيا
فلانا لو قطعنا النظر عن ذلك فنقول ان المصادره انما يصح اذا قالوا بان للعالم
اولا وابتداء يتخلل بينه وبين الحادث حوادث غير متناهيه او استلزم قولهم
لذلك وليس كذلك كما يظهر من تتبع اقوالهم قال محمد الشهرستاني في نهاية الاقدام
ان مذهب اهل الحق من اهل الملل كلها ان العالم محدث مخلوق له اول احدثه البارئ تعالى
وابدعه بعد ان لم يكن كان الله ولم يكن معه شيء ووافقهم على ذلك جماعة من اساطين
الحكماء وقدماء الفلاسفه مثل ثالس وانكساغورس وانكسيمانس من اهل ملطيه

ومثل فيثاغورس وانباذقلس وسقراط وافلاطون من اثينيه يونان وجماعة من
الاوايل والشعراء ولهم كيفيه مذهب في كيفية الابداع واختلاف كلام في المبادي الاول
شرحناها في كتابنا الموسوم بالملل والنحل ومذهب ارسطاطاليس ومن شايعه مثل
ابرقلس والاسكندر الافرديسي وثامسطيوس ومن نصر مذهبه من المتاخرين مثل
ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا وغيرهما من فلاسفة الاسلام ان للعالم صانعا
مبدعا هو واجب الوجود بذاته والعالم ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالواجب
غير محدث حدوثا يسبقه عدم بل معنى حدوثه وجوبه وصدوره عنه واضافته اليه
فهو دايم الوجود لم يزل ولا يزال وقال في الملل والنحل ان القول في قدم العالم و
ازليته بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد ارسطاطاليس
لانه خالف القدماء صريحا وابدع المقالات على قياسات ظنها حجة وبرهانا ثم قال
ان من القدماء صرحوا القول فيه مثل الاسكندر الافرديسي وثامسطيوس و
فرفوريوس وصنف ابرقلس المنتسب الى افلاطون في هذه الشبهه والا فالقدماء انما
ابدوا فيما نقلنا انتهى ثم نعود الى ما كنا فيه فنقول ان الشيخ عبر عن الاعتراض الثاني او ما
يقرب منه في هذا الكتاب الذي نحن بصدد توضيحه بقوله وكيف يمكن ان يكون حال الخ
وبالاعتراض الثالث او ما يقرب منه بقوله ولولا هذا لكانت احوال متجددة من
اصناف مختصة ثم انه زاد في الشفاء زيادة اخرى جارية في الوجود في وجود الحركة
في حدوثها ايضا والامر سهل ثم نقول ان ما وقع عن الشيخ من الحصر في قوله فلا يكون

للحركة المطلقة مبدء الا الابداع ولا قبلها شيء الا ذات المبدع قبليه بالذات الى
اخر ما نقلنا محل كلام لان هذا هو الابداع عند خواص الحكماء لانه عبارة عن ايجاد
الشيء الذي لا يكون مسبوقا الا بذات فاعله من دون توقف على شرط ما مطلقا
سواء كان ذلك اله او غير اله وذلك كما عليه امر الصادر الاول وانما قلنا
لانه عند عوامهم ايجاد الشيء لا يكون مسبوقا بمادة واله وزمان سواء كان
مسبوقا بشرط غيرها ام لا فيشمل العقول المتاخرة عن الصادر الاول ايضا
لتوقفها على غير ذات مبدعها الحق تعالى من المجرد المرتبي لتوقف العقل الثاني
على العقل الاول والثالث على الثاني وهكذا ومع هذا لا يتوقف على مادة واله مطلقا
فاذا تقرر هذا فقد ظهر ان ليس للحركة المطلقة ابداع لا باصطلاح خواص الحكماء ولا
عوامهم ايضا وذلك لان عند الحكماء ان العقل المفارق الذي هو الصادر الاول
والنفس المجردة للفلك الاقصى متقدمان ذاتا على الحركة والجرم الفلك الاقصى بل هو و
مادته ايضا متقدمان عليها وكذلك ساير العقول والنفوس المتعلقة بسائر
الافلاك مع موادها متقدم على حركاتها كذلك فكيف يصح ذلك الا ان يقال ان
ذلك حصر اضافي ويكون سوق المناقشة وان كانت شبيهة بالمناقشة اللفظية على
ما قلنا والحاصل ان الابداع ما يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط من
دون متوسط من مادة او اله او زمان ومن الظاهر ان الحركة متعلقة بمادة واله
وما سوى الحركة التي للفلك الاقصى تتعلق بزمان ايضا وتمام تحقيق هذا المرام في

شرحنا على الهيات كتاب الشفاء قال مثل هذا الوقت اى الوقت التى لم يوجد
فيه هذا الحادث ولا شى من الحوادث التى سطلوبهم لانه يكون الحوادث ابتدا
فلا يكون الحوادث غير متناهيه قال وهو باعتبار من الفاعل سنظر الى ما قال الشيخ
فى الشفاء كل نهاية ينتهى اليه الحركه ويكون هى بعينها الغاية المشوقة المتخيلة ولا
يكون المشوق بحسب الفكره فهى التى يسمى العبث قال الشارح ضعفه على ان
الحاشيه الى ان اللازم منه تقدم علة الشى على ذلك الشى بالذات فلا ينافى تقدمه
قال الشارح والصواب الخ الان يقال فى توجيه ذلك انه لما كان هذا النمط
مشتملا على غاية الحركات الفلكيه على ان يكون اكثره كذلك وان اشتمل على غيرها
الذى لا يكون غاية ايضا فلهذا تصدى الشارح الفاضل لذلك التفسير ولم يلتفت
الى ذكر مطلق الغاية قال الشارح واساس لما بعده من مسئلة ان العالى لا يفعل
لاجل السافل قال الشارح وبطلان انه يفعل بالاراده اى لما بطل انه لا يفعل
بالاراده فسقط التعويل فى ذلك اى ان للافعال غايات قال الشارح
لا يكون لفعله غاية يعنى ان فعله لو كان ذا غاية لزم احتياجه فى فاعليته الى غيره
فنافى غناه الذاتى ومن ههنا قال الشيخ فى التعليقات ان الغاية ايضا علة
مباينة للمعلول لكن الغاية والفاعل فى واجب الوجود هما واحد فهو الفاعل وهو
الغاية قال الشارح لو كان الاول قضيه وانما قال ذلك حتى ان ذلك بحسب
حدى فلا يكون قضيه اللهم الا اذا اخذ ذلك باعتبار ما يلزمه قال الشارح

فهو فقير محتاج الى الكسب فيه كلام حيث ان الموضوع والمحمول شى واحد قال
الشارح فهو خارج عن قانون الخطابه لا يخفى جواز ان ما وقع عن الشارح الفاضل
فى بعض نسخ شرحه من قوله خارج على قانون الخطابه بان مراده به كونه محرجا
على ذلك القانون متفرعا عليه ثم من الجايز هذا التوجيه على ما فى نسخ اخرى
من كون كلمه عن بالاصل على ان ما قال الشارح المحقق فان الحد حمل على المحدود
اشارة الى بطلان ما زعم الشارح الفاضل من انتفاء القضيه هنالك وذلك
حيث قال لو كان الاول قضيه الخ والحاصل ان الحد والمحدود وان كان من
التصورات لكن اطلاق القضيه باعتبار ما يلزمهما قال الشارح مقدمه
قياسيه خطابيه على ان قولنا الفقير الخ هذا كما ترى انه مدفوع حيث ان الموضوع
والمحمول واحد لان الفقير المحمول هو الذى يحتاج فى شى من هذه الامور الى غيره
الان معنى اللغوى لكنه خارج عما نحن بصدده على ان الامام قال ان هذا
الكلام خارج عن الخطابه لا عن قانونها فكيف يصح ما نقله الشارح المحقق عنه
قال الشارح وايضا هذا الفاضل الخ الا ان يقال ان مراده من الخروج عن
قانون الخطابه هو ما ذكرنا انفا قال الشارح هى تامة اما بذواتها الخ كالبارى
او بعللها كالعقول مع ابداعها مبدعها اى العلل العاليه اما تامة بذواتها
او تامه بعللها والحال انها مبدعات وكونها مبدعات مما له تاثير فى تماميتها
لا فى كونها قال الشارح احدهما من حيث يقصد اى حاصل هذا الوجه انه

لم يزل ان يتوقف فى فاعليته على الغاية لكونها علة لعليه العله الفاعليه وقد تعالى
باستقاضه بصفاته الاضافيه لتوقفها على غيرها وهذا كما ترى لان الفاعليه
صفة حقيقيه ذات اضافة لا انها نفس الاضافة ثم انها لما لم يكن من صفاته
الحقيقيه التى هى عين ذاته لانه غير العلم والقدرة والاراده فتوقفها على غيرها
لا ينافيها واما استفاضة فاعليته بتوقفها على استعدادات القابل فهو مدفوع
بان القابل ومراتبه مفروغ عنها حين السوال عن فاعله فلا يصح كونه مما يتوقف
هو عليه ثم بما قررناه انفا من ان فاعليته تعالى لما لم يكن من صفاته الحقيقيه الكماليه
فتوقفها على غيرها لا ينافى كونه تعالى تاما فى ذاته وصفاته كاملا غير مستكمل بغيره
من دون الحاجة تارة الى ما يقال انما يستلزم الاستكمال ان لو كان المقصود راجعا
اليه اما اذا رجع الى غيره فلا وتارة الى ما اجاب بان الفعل اما ان يكون جهة راجحا
الى علة اولا والثانى يستلزم الترجيح من دون مرجح والاول يعين ان يكون بالنسبه
اليه اولى من ضده قال الشارح وهذا الفصل مشتمل اى مشتمل على حكم
مستانف مستقل والفصل الذى قبله تمه ومذهب لقوله فاعلم فلذا قال
فالصواب ان يسمى ذلك بالمذهب ثم ان من الجايز ان يقال ان تفسير الحال
بما ذكره الشيخ لما كان من فروع ما تقدم فقد قال المذهب قال الشارح واقول هذا
الكلام بعضى كونه جميع العرب اى هذا الكلام ممنوع وانما يلزم ان لو صدق قولنا
كل من يقول بالحسن والقبح معتزلى وانه غير مسلم لانهم ما يقولون وذلك لا يكون

كليا قال الشارح فهو قريب مما قررنا لان المقصود من الطلب ما يكون طلبا
مرغوبا اما على ان يكون المطلوب كمالا للطالب او مستلزما له او شرطا فيصح
تفسير الحوادث بهذا المعنى مع اسنا، كونها باحدى المعانى المذكوره قال
الشارح ان يكون ذلك الفعل احسن تفصيل المرام ان الفاعل على اربعة اقسام
احدها ما يكون بالطبع على ان يكون الفاعل هو الطبيعة من غير قصد وشعور
مطلقا كتبريد الماء وتسخين النار وثانيها ما يقارن الشعور من دون ان
يكون له مدخل فيه وثالثها ما يكون لشعوره وعلمه مدخل ولكن بلا قصد منه
ورابعها ما يكون لهما مدخل فيه وذهب الى الاول بعض الاوايل من الدهريه
تعالى عن هذا علوا كبيرا والى الثانى بعض اتباع الاشراقيين والى الثالث الشيخ فى
هذا الكتاب وغيره والى الرابع اصحابنا الاماميه وتبعهم فى ذلك المعتزله
خلافا للاشاعره ثم لا يخفى بطلان المذهبين الاولين باختياره تعالى كما بين فى
موضعه واما الاماميه فقد اوردوا الايراد على المذهب الثالث لجواز تعلق
قصده تعالى بخيريه ذاته من دون ان يكون فعله خير الله وان كان هو خيرا فى
نفسه فلا يكون فيه جلب ملايم او دفع منافر على ان من الجايز ان يكون فعله على
ذلك التقدير كمالا يتعلق به من الايجاد وهو من صفاته التى لا يكون عين ذاته فلو
نظام الوجود الصادر عنه كمالا لفعله وايجاده فلذا تعلق به ثم ان الشيخ لما ادعى
الى ان القصد فى ايجاده تعالى اياه بالعرض قال فى بعض كتبه الحكميه هذه العباره فلو

الواجب مفعوله وارادة لاجل ذاته لكونه اثر ذاته لا يلزم استكماله بالغير
اذ المحبوب حقيقة على هذا التقدير هو ذاته وفعله محبوب بالعرض واذا
كان فعله محبوبا بالعرض لا يجب ان يكون وجوده له بهجة وخيرا حقيقيا بل
بهجته انما هو في محبوبه بالذات وهو ذاته المتعاليه التي لها الجمال الاعلى
الابهى والكمال الاقصى الاسنى هذا ثم ان ما وقع في القران المجيد من كون افعاله
تعالى معلله بالاغراض كما هو الظاهر فهو محمول على المصالح عندهم ثم ان الاشاعرة
من المتكلمين لما ذهبوا الى عدم صدور افعاله تعالى عنه على سبيل القصد هربا
من لزوم الاستكمال بذلك الاستكمال فيرد عليهم ذلك الاشكال مع لزوم استكمال
ذاته تعالى بصفات قايمة به على اصولهم حيث ذهبوا الى زيادتها عليه تعالى
وهذا كما ترى قال الشارح ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا تقرير
القياس هكذا الملك غير مستكمل مطلقا وكل من فعل لغرض مستكمل فالملك لا يفعل
لغرض قال الشارح الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بها لاجل ان الغرض فيها مختار
ولا شيء من الواجب بمختار فلا شيء من فعل الواجب بغرض وقوله فهو اخص من الغاية
لوجودها في المبادي العاليه التي هي العقول دون الغرض وفي الحق ما علمت من ان الغاية
غير العلة الغائيه اي ما لاجله الشيء فهو يوجد من دون الغرض والعلة الغائيه
كما في افعال الطبايع وكذا الامر في فعل المبادي العاليه عند الحكماء قال الشارح ان لم يكن
احسن بالفاعل فاذا كان الفعل احسن من لا فعله فيكون تركه قبيحا موجبا النقصان

ومذمه في ذاته ولا يكون مستكملا وانه ينافي كونه غنيا كاملا بذاته قال المعلم الاول
بعض ان الفيض يطلق بحسب هذه الصناعه على فعل الواجب وفعل العقول لكونه
بلا عوض ولا غرض فلهذا قال المعلم الثاني ان الفيض انما يستعمل في الباري وفي العقول
لا غير لانه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لاراده تابعه له بل
اذا كان صدوره عنه دايما بلا منع وكلفة يلحقه في ذلك كان الاولى به ان
يسمى فيضا قال الشارح كان الزام الشيء على نفسه لان فعل الواجب هو عدم
استحقاق الذم انت خبير بانه ممنوع لان فعل الواجب ليس هذا فقط بل مع قيود
اخرى قال الشارح اقول وهذا يدل على انه يرى جواز خطابه ويمكن ان يقال انه
لم يعمل بمجرد الزياده خطابه بل انما جعله دليلا على ابطال المتنازع فيه هو الاستبعاد
قال الشارح الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر وكل محرك يصحبه فقر لما ورد
في اخر النمط وفيه نظر لجواز ان يكون غرض محرك الفلك العناية بالسافلات
والحق انه لا شيء من العقل بمجرد قال الشارح كالكيات المتصله حاصل هذا
الوجه ان محرك السماء لوازم ينافي لوازم العقول فلا يكون احدهما هو الاخر
قال الشارح لان الظنون الحسيانيه يوجبه لحر وهو ان الظنيات لما كانت
جايزة الزوال في الحضور تغير العقول من صفة الى صفة وتبدلها من حال الى حال فلزم
من ذلك ان يكون مباديه هف قال الشارح وهي مبراه عنها قال في الهيات الشفا
في بحث التقسيم للجوهر الى العقل والنفس هذه العباره وان كان مفارقا ليس جزء

جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك يسمى نفسا او
يكون متبريا عن المواد من كل جهة يسمى عقلا انتهى ومن الظاهر منه ان العقل
لبرائه عن الماده يكون الخيرات الحقيقيه والكمالات النفس الامريه حاصلة له بالفعل
فلا يصح ان تصدر عنها الحركات واما انها بالاراده فليتامل ثم لا يخفى انه يندفع بما
نقلنا عن الشفاء ما اورده فخر المحققين من الاستفسار بلزوم كون العقل الفعال
نفسا لمادة وكون النفس عقلا مفارقا بان المراد من تجرده من الفعل مطلق
الفعل او الفعل في الجمله فعلى الاول الاشكال الاول لعدم تجرده عن مطلق الفعل
عن الماده لتاثيره في الحوادث اليوميه وهي مسبوقة بالمادة وعلى الثاني الاشكال
الثاني ضرورة ان النفوس المقدسه تؤثر في بعض الاثار بلا مادة ووجه الدفع
ظاهر ضرورة ان العقل في مطلق الفعل لا يحتاج الى الماده على ان يكون من شرايط
تاثيره وكونها مما يحتاج اليه للحوادث اليوميه لا ينافيه ضرورة انه من مراتب
القابل لا الفاعل قال الشارح من حيث هي ناقصه محرك السماء ناقص ولا شيء من
العقل كذلك فهذا حاصل هذا الوجه قال الشارح في الحيوانات متناهية و
لا شيء من حركات الافلاك بمتناهيه قال الشارح ولنوع انما لم يكتف بقوله لضعفه
حيث يتوجه اليه انه لا يلزم بذلك تعددا لعقول لجواز ان يكون المعشوق
عقلا واحدا ويكون اختلاف تشبهاته الصنفيه باختلاف قوابله على انه يصح ان
يكون ذلك هو الباري واختلاف تشبهاتها باختلاف حركاتها الصنفيه

اختلاف قوابلها المخالفه بالهيولى اختلافا نوعيا واما المناقشه بجواز اختلاف
حركاتها بالنوع باختلاف القوابل فستاتي الاشارة اليها قال الشارح وذلك
لان الجسم من حيث هو جسم بعينه الدليل على اللزوم انه لو اختلفت فاما ان
يكون بسبب اختلاف الجسم او الطبيعه او النفوس بالشروط المذكوره والكل
باطل ان معين الثالث فيكون سببا لاختلاف الاغراض وح يلزم اختلاف
مباديها قال الشارح بعض المتفلسفين لعل اشاره الى يعقوب الكندي و
محمد زكريا الرازي وابو البركات البغدادي حيث ذهبوا الى هذا وهو مذهب
بقراط وجنوده من صاحب اخوان الصفا قال الشارح ابطل ذلك اي بانه
لو صح ما ذكر من كون المتشبه هو الفلك المحيط لكان المحاط مشابها للمتشبه
في الجهات والاقطاب وذلك باطل قال الامام ما ذكر تموه الزامي لهم وارد
عليهم لان تشبه الفلك بالعقل يمتنع ان يجعل نفسه اياه اذ ذاك موقوف على
انقلاب الحقايق فيكون تشبهه به استخراج كمالاته بالقوه الى الفعل كما في العقل
فان جميع كمالاته حاصل بالفعل فيكون تشبيه الفلك به لا من حيث هو هذا النوع المعين بل
باعتبار كماله المطلق وهو خروج ما هو بالقوه الى الفعل وح لا يكون لما به امتياز كل واحد
من العقول عن الاخر مدخل في تشبه الفلك بالعقل بل المتشبه هو القدر المشترك وهو
استخراج تلك الاوضاع من القوه الى الفعل وهو امر واحد فاذن ثبت الالزام و
جواب ذلك ان بعض الاشكال ان تشبهه به هو استخراج كمالاته المطلقة الى الفعل لكونها

امر كليا فلا يكون غاية للحركات بل الغاية الامور الجزئية التي يكون من لوازمها هذا
المعنى المشترك والعلم بتلك الامور انما حصل على الاجمال وان لم يكن على التفصيل
قال ويحتمل ان يكون الخ توجيهه انا لا نسلم ان اختلاف الحركات بسبب ما ذكرتم
من امتناع ان يكون المتشبه به جسما لجواز ان يكون باعتبار ان هيولى الفلك
لا يقبل الا تلك الحركة لما بين من اختلاف هيولياتها وجوابه اما اولا فهو ممنوع
لا نسلم انه يكون القابل فاعلا للاختلاف واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون حركاتها
طبيعية اذ الهيولى لا ارادة لها وقد ظهر فسادها قال الشارح مضافا الى ما
مر من ان القابل لا يكون فاعلا ثم لا يخفى جواز المناقشة عليه بان الشارح الفاضل
لم يقل انه يكون المحرك هو الهيولى ليتوجه ان القابل لا يكون فاعلا بل انما نقول لجواز
ان يكون مواد الافلاك وهيولياتها لتخالفها النوعي علل القابلية الامور متغايرة كالحركات
فلا يلزم من ذلك ان يكون فاعله ولا ان يكون الحركة المستندة طبيعية ثم ان هذا
النحو من الاختلاف لا ينافي ان يكون كل حركة متشابهة حول نقطة ما لاتحاد الغرض
في كل منها ومن هيهنا ظهر سر ما عليه المعلم الثاني بقوله ان اختلاف الافعال يكون
باختلاف الاغراض والغرض في النفوس السماوية واحد فلذلك لا تختلف حركاتها
وانما هو التشبه بالاول فيكون ابدا على نظام واحد هذا ومن الظاهر عدم جواز
ان يكون الهيولى قابلة للحركة الوضعية بل انما القابل هو الجسم المتحيز بذاته فلا يصح
ان تخصص بما هو هو بقبول واحد منها ولا بطبيعته والا لزم ان يكون الحركة طبيعية

ويمكن حمل قول الشارح عليه لانه قد مر في الطبيعيات انه لا وضع للهيولى بذاتها ولا حيز
لها بنفسها فلا يصح قبولها الحركة الاستعدادية ومع ذلك يلزم ان يكون طبيعية مع
كونها مستندة قال الشارح ثم كان يمكن لها ان تطلب الخ يمكن حمله سوى الاعلى لما
مر من ابطال القول بكون المتشبه به واحدا الا ان من الجائز وحدة الحركات وان
اختلفت الجهة لايصال النفع الى السافلات فالحركة للتشبه والاختلاف للنفع لم يعلم
انه ليس كذلك ثم لا يخفى ان هيهنا احتمالين احدهما جواز ان يكون المتشبه به واحدا
واختلاف الحركات بسبب ان افاضة الخير انما تحصل به وثانيهما جواز ان يكون المتشبه
به واحدا او في اعتبارات مختلفة فاختلاف حركاتها لاجلها لا لما ذكرتم ثم قال في ابطاله
فاولا انا نقول لهولاء الخ حاصله اما جواز ان يقال انه يحدث للاجرام السماوية في
حركاتها قصد لاجل المعلول اولا يمكن فان كان الاول فكما يجوز ذلك في اختلاف الجهة
يجوز في نفس الحركة حتى يقال ان الحركة والسكون بالنسبة الى الحركة لاجل النفع وان كان
الثاني فكما لا يجوز في الحركة فكذلك في جهاتها لان العلة المانعة ثمة مانعة هيهنا وبالجملة
لا فرق بين الحركة والجهة ان جاز ان يكون اختلاف الجهة لاجل نفع السافل فليجز ذلك
في نفس الحركة وان لم يجز في الحركة فلا يجوز ايضا في الجهة قال الشارح غير به تخصها
وذلك بان يقال انه تعالى لما كان ثابت الذات غير متبدل الاحوال والصفات
يكون للاجرام السماوية طريقان في التشبه به تعالى احدهما في استخراجها الكمالات
من القوة الى الفعل وثانيهما عدم تبدلها من حال الى حال والاستقرار والسكون

على حالها فاذا اختارت المسلك الاول فقد تشبهت به اولا وانتفع عنها السفليات
ثانيا واذا اختارت المسلك الاخير فلقد تشبهت به لا غير فاختيار الاول اولى
لانتفاع الاسفل ومن هيهنا ذكر الشيخ في التعليقات قصد الكواكب في الافلاك
ان يكون على كماله الافضل ليكون متشبها بالباري مع ذلك حركته ولزمته ثم لزم
عن حركته وجود هذه الكائنات فهو اذن بالقصد الثاني قال الشارح وان كان
العلة المانعة هذا قسيم لما وقع عنه بقوله اولا ان لم يكن قال الشارح وذلك
لان كل قصد الخ ظاهر انه زائد على ما في متن الكتاب لانه استدلال عام على امتناع كون
العالي فاعلا للسافل قال الشارح كان حاصلا لاجل الحركات يعني سواء كان
سريعا او بطيئا شرقيا او غربيا قال الشارح والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع
ان يكون لشيء واجبة لذاته تحرير هذا الجواب منع كون الحركة واجبة لذاتها و
المعنى المتجدد المتصرم لا يمكن ان يكون من مقتضيات ذات الافلاك اذ الامر
الثابت لا يمكن ان يكون علة للمقتضي وح لا يكون ذاتية لها بل باعتبار النسبة و
اذا لما جاز ان يكون نفس الحركة كذلك فجواز هياتها التابعة لها اولى بذلك قال الشارح
اسم الكمال باعتبار الخروج من القوة الى الفعل قال الشارح من كمالات النفس
الحيوانية كالتغذية والنامية والغضب والحلم قال الشارح فالقوى هذه الاعتبارات
يكون للثلثة اصناف احدها بحسب الكمية الانفصالية واتصافه بالتناهي واللاتناهي
بحسب العدة كما اشار اليه في القسم الثالث والاخران بحسب الكمية الاتصالية

ولكن احدهما بحسب الشدة والاخر بحسب المدة قال الشارح عن علة موجبة
الفاعل بالحقيقة هو الطبيعة والميل شرط لها في تاثيرها فاطلاق العلة الموجبة
عليه من قبيل اطلاق اسم الفاعل على الالة قال الشارح ولا يجوز ان يكون هو
اي في ذلك الان والا لطرء عليه في ذلك الان ما يزيله عنه فيجمع فيه الوصول واللا
وصول فلا يكون الميل الموصل ثانيا ويستلزم الجزء بمعنى ان يكون بين ان الميل تتالي الانات م
الوصول وبين اللاوصول زمان فيه السكون وفيه المطلوب قال الشارح
من وجهين توجيهه على ما في جواب السوال من حصر الموجود في الدفعي واللادفعي
وذلك بان يقال ان وجود الشيء على التدريج غير معقول والا لكان اشياء متعددة
في ازمنة كثيرة او كان شيء واحد موجودا ومعدوما في الجزء الاول من ذلك الزمان
فتعين ان يكون وجود الشيء دفعة فيلزم منه تتالي الانين قال الشارح كاللاوصول
لا يخفى ان اللاوصول اما ان يكون مقيدا بانه بعد الوصول ام لا فعلى الاول يكون كا
والتربيع لوجوده في الان الذي هو طرف للزمان السابق وفي الزمان الذي بعد
ذلك الان وعلى الثاني يكون المتحرك الخ لعدم وجوده في طرف منه ثم ان اقسام
ما لا يكون تدريجيا ثلثة احدها ما يكون في الطرف كالوصول الى منتهى المسافة
وثانيها ما لا يكون في الطرف بل يكون في جميع حدود الزمان وذلك على ان
يقتضي وجوده زمانا لا على ان ينطبق عليه بل على ان يكون بحيث اي حد من حدود
المسافة فرض يكون هو بتمامه فيه كعدم النقطة في الخط وعدم الخط في السطح

وعدم السطح في الجسم ويسمى ذلك حدوثا نفسيا زمانيا وثانيهما ما يكون في
كليهما كالكون والتربيع حيث انهما يكونان في طرف الزمان وجميع الانات المفروضة
في ذلك الزمان قال الشارح بتثليث القسمة الموجود الجسماني اما ان يكون
زمانيا او بنفس زماني او انيا وعدم الان من قبيل الثاني قال الشارح هذه
الفايدة متصلة بالفصل المتقدم حاصل هذه الفايدة انا اذا استعملنا المفارقة
او المباينة في الدليل المنقول لا يتم دليلهم لانهما زمانيان فلا يكون ثمة الان وايضا
فلا يكون بين الانين زمان سكون بخلاف كونه موصلا او في معناه فانه الخ
قال الشارح ان القوة التي لا نهاية بمعنى ان القوة انما يكون غير متناهية بان
لو قويت على اعمال او حركات غير متناهية فقد ثبت ان ما تقوى على ما هنا شانه
هي العددية قال الشارح فلا يخلوا اما ان يكون الحال كان الكلام في الجسم المتحرك
بالذات فيكون الترديد مشتملا على هذين لا غير فاندفع ما يتوهم من انه لا يكون
من الجسم محلا القوة محركة لا يلزم منه ان يكون بالقسر لجواز ان يكون بالعرض قال
الشارح او بحسب العدة الاولى ان يقال او بحسب القوة في العدد على معنى ان في قوته
التحريكات الغير المتناهية وان لم يخرج الى الفعل بل لو خرجت الى الفعل لكانت
غير متناهية لا نقطاعها حين فعليتها وكان الشارح المحقق لحز القوة عن
العدد اشارة اليه ويمكن توجيهه ان يكون عدم تناهيه من جهة المدة بلا انقطاع
فعليتها قال الشارح والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا اخير

بجواز تتميم الحجة على هذا المرام من دون اثبات تناهي الاجسام وذلك بان يقال انه
لو صح تحريك القوة الجسمانية الى لا نهاية لزم زيادة الغير المتناهي على الغير المتناهي
المتسق النظام في جانب لا تناهيه وقد يقال ان اثبات تناهي الاجسام لاثبات تحقق
النسبة بين المتحركين المتفاوتين بالصغر والكبر لاستفانهما بينهما والا لزم تناهيه
ما هو غير متناه وفيه تامل لان الفرق قايم بين نسبة بعينها بينهما ككون احدهما
عشر الاخر او نصفه وبين نسبة اجمالية بينهما ككون احدهما اصغر من الاخر قال
الشارح عرضنا ان ذلك الجسم يحرك جسما اخر بحسب اعتبار الطبيعة والقوة التي
تحرك ذلك الجسم والمبدأ المعين ثم لا يخفى المناقشة في جواز عدم تناهي الحركة القسرية
بان مبنى ما ذكره من الدليل على استحالته على فرض حركتين قسريتين من مبدأ محدود
الى لا نهاية ليلزم من ذلك زيادة غير المتناهي على مثله في جانب عدم تناهيه اما اذا
فرضنا من الازل لجواز زيادة احديهما على الاخرى في جهة التناهي فقد بان ان الدليل
اخص من المدعى لان خصوص المدعى وفيه كلام فاتطلع قال الشارح من حيث هو
قاسر لجسمين صغير وكبير متساويين في الطبيعة وحرك احدهما الاخر حيث انهما لا يتساويان
في الطبيعة بل من حيث هو قاسر قال الشارح ان القوة الغير المتناهية سواء كانت
نفسانية كما في الفلك او جسمانية كما في الغير قال الشارح والاعتراض المشهور الذي
اورده الخ توجيهه ذلك بان يقال الاتم لزوم الانقطاع فلم لا يجوز كون التفاوت
باعتبار ان الجسم الاعظم يكون ابطأ حركة من الاصغر ومع ذلك يكون بطوء الاكبر

وسرعة الاصغر غير متناهيين وجوابه ان هذا الاحتمال مدفوع لان كلام الشيخ ليس
في القوة بحسب الشدة كما في السرعة والبطوء الذي ذكره بل في المدة والعدة قال
الشارح مندفع لانه لا اخفاء في ان التفاوت بالشدة والضعف اي السرعة والبطوء
يستلزم التفاوت في المدة الا ترى انا لو فرضنا حركتين متفاوتين سرعة وبطوءا
من مبدء معين يلزم ان يكون زمان احدهما اقل من الاخر وانقص منه وليس من عدم
التناهي فعلى من ذلك ان يكون ذلك من جانب اخر فيلزم انقطاعها فتامل
فيه قال الشارح رد الشيخ عليهم الى قوله لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا
فضلا من ان يكون مقتضا انت خبير بانه ينافيه نقله عن الشيخ في اواخر النمط
الخامس من ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون
فيه اكثر واقل وذلك ظاهر على وفاق ما نقل الشارح عن الشيخ حيث قال اجاب
الشيخ عن ذلك بان مجموع الحوادث ما كان موجودة في وقت من الاوقات بل
الموجود منه ابدا حادث واذا لم يكن للمجموع وجود اصلا لم يلزم من تطرق الزيادة
اليها تناهيها انتهى والحاصل انه على ما قرره الشارح المحقق يلزم المنافاة بين ما
ذكره بقوله لم يكن الحكم عليها بالازدياد صحيحا وبين ما ذكره بقوله الشيخ لم يحكم
الازدياد وذلك خلاف ما عليه الشارح الفاضل حيث انه لا منافاة بين ما اورده
في الجواب نقلا عن الشيخ وبين ما تقدم في اواخر النمط الخامس من قبول الزيادة و
النقصان ومن الظاهر ان عبارة الشيخ على ما نقله الشارح الفاضل مما يدل على

تطرق الزيادة والنقصان الى الغير المتناهي ويكون مراده ان هذا التطرق
لا يستلزم التناهي والسر فيه ان هذا الاستلزام انما يكون اذا كان موجودا على
ما هو المقرر عند جمهور الحكما والكلام في الحوادث المتعاقبة التي يكون كل واحد
منها في الجملة والقول بان ذلك لامر اخر يقتضيه وهو خارج عن مفهوم اللاتناهي
لا اضرنا فان قلت ان الشارح المحقق ذكر ان ما نقله الشارح الفاضل من الجواب
عن الشيخ غير صحيح عنده على ما ذكره في اخر هذا الشرح قلت ان تطرق الزيادة و
النقصان الى الغير المتناهي يظهر من اواخر النمط الخامس فلا يصح ما ذكره الشارح
المحقق بقوله لم يكن الحكم بنفي الازدياد صحيحا واما عدم استلزامه للتناهي فهو متفق
عليه بينه وبين الشارح الفاضل بهذا اتضح ان انكار الشارح المحقق لما نقله
الشارح الفاضل عن الشيخ في الجواب ليس على ما ينبغي قال الشارح قال ولقايل
ان يرد عليه ههنا الخ يعني قال الامام ههنا سوالان احدهما ان القايلين بكون الحوادث
لا بداية لها استدلوا بان الحوادث تزداد كل يوم وكل ما كان كذلك فهو متناه اجاب
الشيخ بمنع الكبرى بان مجموع الحوادث لا وجود له ليصح الحكم عليه بالزيادة والنقصان
فان الموجود منه ابدا حادث واحد واذا كان كذلك فيقول القايل ان يورد هذا
السوال على الشيخ وذلك بان يقول انما يصح ان يتصف الحركات التي يقوى عليها
القوة القسرية ان لو كانت موجودة اما اذا لم يكن فلا يمكن اتصافها بهما ومن الظاهر
عدم وجودها فلا فرق بين البابين وكل ما هو جوابكم عنها فجواب القوم عما اجاب

قال الشارح فاجاب بان المحكوم عليه ههنا جواب الشيخ دل على الفرق بين الصورتين وذلك لان في صورة تناهي كون القوة قوية على التحريكات الغير المتناهية موجودة بالفعل حاصلة في الحال بخلاف الحوادث الماضية بالزيادة والنقصان دون الثانية قال الامام الاشكال باق لان كون القوة تقوى على تحريكات غير متناهية انما ثبت بواسطة التحريكات بالزيادة والنقصان لكن التفاوت يتوقف على كونها موجودة وذلك باطل قال الشارح غير متناهية في العدم مسلم على تقدير الازدياد في الطرف الغير المتناهي قال الشارح على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء لكون الابعاد غير متناهية قال الشارح اراد ان من كونها غير متناهية التحريك حاصله ان الجسم بما هو جسم لا يقتضي الا مكانا فلا يقتضي حركة ولا امتناعا عنها لانهما يفتقران على اقتضاء بعض الامكنة بخصوصه ليتحصل بسبب الحركة اليه وتركها اذا وجد فيه قال الشارح القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسما اخر حاصل هذه المقدمة ان الاختلاف في الحركات الطبيعية في الصغر والكبر بسبب الموثر وفي الحركات القسرية بواسطة المتاثر قال الشارح والا لم يكن الطبيعة الخ بيانه ان التفاوت اما ان يكون للجسمية بما هي جسمية او للوازمها او لامر اخر عرضها والاولان منتفيان كما عرفت في المقدمة والثالث ايضا منتف ضرورة ان التفاوت اما ان يكون طبعا او قسرا فعلى الاول لا يكون الحركة بالطبع طبيعية وعلى الثاني خلاف المفروض قال الشارح اشارة الى ان المقدمة الاخيرة

هي ان القوة تنقسم بانقسام محلها قال الشارح تقرير البرهان بالاحالة على ما مر اي في القسري من فرض التحريك من مبدء معين قال الشارح تتميم لهذا وذلك بان تضم الى ما ذكرنا سابقا وذلك بان يقال ان تحريك الاصغر اما حركات غير متناهية او متناهية وعلى التقديرين لزم تناهي حركات الاكبر اما على الاول فلزوم تناهي حركة الاصغر على تقدير لا تناهيها الزيادة حركات الاكبر عليها في جهة لا تناهيها فيلزم تناهي الاكبر ايضا واما على الثاني فهو ظاهر فقد بان بجواز تتميم ما ذكروه تتميم كلام في الاحتمال الذي تحريك الاصغر واما الشارح المحقق فقد جعل التتميم باعتبار اخر وهو ان وجوب تناهي حركة الاصغر ههنا لا استحالة فيه بل استحالته في الحجة السابقة القائلة بان القوة المحركة للجسم الكبير حركة غير متناهية هي بعينها محركة للجسم الصغير حركة متناهية وهو باطل ضرورة ان التفاوت في الصغير لما كانت اقل يكون الحركة فيه اكثر ولما فرض بعدها واحدا يكون زيادته من جانب عدم تناهيه الى اخر ما مر واما الامر فيما نحن بصدده فهو ان القوة المحركة للجسم الصغير بعض ما في الجسم الكبير من القوة متناهي تاثيرها مع عدم تناهي تاثير الثاني غير مستحيل بل الاستحالة من جهة اخرى فمن البين استحالته فيما اذا فرض ان القوة المحركة الجسمانية اذا كان تحريكها الجسم ما حركات غير متناهية سواء كانت ازلية وابدية يكون بالقياس الى تحريكها ما يكون ما هو اقل حجما منه اقل تحريكا ولانفصال الحركات في نفسها يكون التفاوت في جهة لا تناهيه قال الشارح ولا للتحريكات الصادرة عن النفوس الخ وبالجملة

المركبات خارجة عن اجزاء اجسامها في هذا الدليل الذي ذكره على ابطال هذا القسم قال الشارح على ما بين في النمط الثاني قال الشارح هو عقل لا يمكن ان يكون ذلك هو الواجب لاستحالة تطرق الكثرة اليه قال الشارح قد بين في الفصل العاشر من هذا النمط تحقيق المقام ان سلك القسمة يقول انه لما امتنع ان يكون المحرك قوة جسمانية فاما ان يكون نفسا او عقلا او كلاهما معا والاولان مستحيلان فتعين الثالث وقول الامام لا وجه اشارة الى انه لا معنى لكونهما وذلك ظاهر الفساد قال الشارح ولا يمكن القطع لجواز ان تقوى بواسطة افاضة العقل عليها قال الشارح والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت حاصله منع المقدمة الكلية وانما يمتنع ان لو لم يكن الصدور بواسطة اما اذا كان فلا لم امتناعه والامر ههنا كذلك حيث ان كل حركة صادرة عن النفوس بواسطة تجدد حال وكل تجدد صدر بواسطة حركة لكن لا بواسطة تلك الحركة التي كانت مشروطة بذلك التجدد ليلزم الدور بل بحركة سابقة عليه قال الشارح واما احتمال الخ لو صح هذا لاندفع كثير من المقال لضرورة الموت وذلك لانتفاء قوة القوى الجسمانية على افعال غير متناهية قال الشارح الان فيه لجواز ان تستمد القوى الجسمانية من العقل تحريكات غير متناهية والقول بعدم استمرار اتصال الاجسام فانها مصادرة على المطلوب والتمسك بضرورة الموت لا يجدي نفعا وذلك غير واجب اي لا يلزم ان المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العقل لان المحرك ای ه

جاز ان لا يكون متحركا من حيث هو محرك ومع ذلك يكون قوة جسمانية قال الشارح وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء اشارة الى سائر ما عدا ذلك الواحد فانهم لما زعموا ان ما سوى ذلك الواحد محرك او متحرك قالوا لا بد وان يكون المحرك الذي لا يتحرك هو المتشبه به قال الشارح وهذان القولان يتحدان ان محرك كل كرة بانه لا شيء من محرك الكرة بقوة جسمانية فتعين ان يكون ذلك جوهرا مفارقا لانحصار المحرك فيهما وانتفاء الاول بعين الثاني قال الشارح لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات وبالعرض اذ لو كان لما يتحرك بالذات وبالعرض وكل متحرك بالذات وبالعرض فهو جسم او قوة جسم لكان المتصور العقلي جسما او قوة فيه وانه ينافي الصغرى الصادقة قال الشارح ونيف النيف الزيادة يخفف ويشدد اصله من الواو ويقال عشرة ونيف ومائة ونيف وكل ما زاد على العقد فهو نيف حتى يبلغ الى العقد الثاني ونيف فلان على ستين اي زاد هكذا في الصحاح قال الشارح منهم من جعل تلك الاجسام اشكال الاخير الكرة هؤلاء جعلوا الافلاك هذه الكواكب كحلول العروق وغيرهم بناء على ان اثبات الافلاك يؤدي الى الضلال لان المحتاج قد يتكثر فيه الكوكب فانه حاصل وعلى هذا المذهب يلزم الخلاء قال الشارح بالمنشورات المنشور يطلق تارة على شكل يحيط به ثلثة سطوح وتارة على الكرة التي قطع طرفاها المتقابلان قال الشارح على حاله لكن لحركها استدارة يجب ان يكون لحركة خاصة مساوية للفلك المذكور

فيه والاكان عند الاوج بخلاف ما هو عند الحضيض يكون ذلك باطل لانه في جميع
الاوقات يرى ذلك المحو فعلم انه متحرك قال الشارح لكن الحكم القطعي مشكل
بان المحو شيء من هذه الاشياء قال الشارح قصاصا القصاص العود فقال الاصمعي
قصاص وقصاص وقصاص والضم اعلى كما في الصحاح قال الشارح الممثل ببطئه
كما في الهيئة ان الاوج نقطة شخصية من الحاوي بوضعه من المحوي فلذا تتبدل الحامل
مثلا ان اوج المدير يتحرك بحركة الممثل واوج الحامل بحركة المدير كما لا يخفى على الناقد
الخبير قال قال الشارح عن اوج الحامل ضرورة ان مركز التدوير تابع للحامل في
حركته وهي ضعف حركة المدير التي هي قدر سير حركة الشمس ولما كان اوج الحامل
متبدلا بتبدل المدير فاذا تحرك المدير الى خلاف التوالي مثله فيكون بعد المركز
عن اوجه ضعف سير الشمس فلو لم يكن محركا للحامل الى خلاف تلك الجهة لكان بعد
المركز عن الاوج بثلث مقادير سير الشمس فلا محالة متوسط اوج المدير بين
اوج الحامل وبين مركز التدوير بعدا اعتبار ذهابه بحركة الممثل البطيئة الى التوالي
قال الشارح لان الانتقال الى جهة ملزم للحصول ممنوع وانما يلزم ان لو لم
يعارضه ما يصده الى اخرى قال الشارح بل يتحرك بحركة واحدة يتركب منهما لا
يخفى ان تركب الحركة من حركتين اما ان يكون في الخارج او في الذهن وعلى الاول يلزم
كون اجزائها موجودة في الخارج وعلى الثاني تكون في الذهن ومن الظاهر ان
المراد هو الاول فيلزم من ذلك حصول حركتين في جهتين متقابلتين وفيه من

الخلف

الخلف ما لا يخفى فان من الممكن ان يقال انه لا يلزم من وجود الاجزاء في الخارج
حصول متحركتين في جهتين متقابلتين للتعارض بين ميول تلك الاجزاء بعضها عن
بعض والحاصل انه ان اريد به لزوم ان يتحرك المتحرك الى جهة بعضها اجزاؤها
فهو ممنوع والسند ظاهر كما ترى سكون الحيطان ووقوفها في الماء اذا اختلف
جهة حركاتها مع تساويها بالسرعة والبطوء وان اريد به لزوم ان يتحرك الى الجهة بحسب
ما اقتضاه جزؤها جمع الحوت فهو مسلم بشرط ما اذا لم يعوقه عنه ومن ههنا ظهر
سر ما قال الشارح المحقق واندفع عنه ما ذكره المحاكم عليه من انه لو جاز ان يتحرك
جسم واحد بحركتين او ان تركبت حركة من حركتين مختلفتين لزم من حركة دائرة معينة
في دائرة اخرى متحركة الى خلاف جهة حركتها حركة مساوية لحركتها ان يكون نقطة
معينة منها محاذية بسمت الرأس مثلا لا يزول عنه ويكون مع ذلك لانها تتم الدور
بحركة ما هي فيه يكون تارة في المشرق واخرى في المغرب انتهى وفيه اما اولا فلان الحركة
الذاتية انما تستلزم تبدل الوضع او الاين لو لم يكن لها معارض واذ ليس فليس واما ثانيا
فلان تبدل الاين او الوضع لازم للحركة الذاتية التي هي للكرة المحوية نظرا الى ما تحويها
سلمنا ان المحوي ما لم يكن يقهر الحاوي فلا يتحرك الى خلاف ما يميل هو اليه وهذا اصل في كلا
م على ان الحاوي فيصح تبدل حال المحوي في ذاته ووضعه نظرا الى الحاوي وان لم يتبدل
نظرا الى ما في جوف المحوي الا يرى ان نقطة المحوي اذا كانت في سمت رؤوسنا لم يتبدل
لتعارض الميلين احدهما ميله وحركته الى المشرق وثانيهما الى المغرب والحاصل ان الحاوي

لقهره على المحوي يحدث فيه ميلا الى خلاف ما عليه ميل المحوي فقد تعارض الميلان
ولما لم يقهر الحاوي فتحرك الى جهة حركته من دون ميل يعارضه فيها فتبدل
الاين والوضع للمحوي بالقياس اليه فتدبر قال الشارح وجمعها معنى مشترك
ضرورة ان الامور المتعددة اذا استندت الى شيء لها من الامور يكون ما هو
المشترك بين تلك الامور مستندا الى ما هو المشترك بين هذه الامور فلهذا قال جمعها
معنى مشترك يعني اشتراكها في استدارة الافلاك قال الشارح لا يمكن ان ينفك
احدهما عن الاخرى بالنظر الى ذاته وهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان وانما قيد
ذلك بحيث ان عدم انفكاك احد الامرين عن الاخر بحسب الواقع ليس الا بالعلية
والمعلولية لا مطلقا قال الشارح لكنه ممتنع لذاته من البين انه يمتنع ان يكون
امر واحد بالقياس الى امر واجبا والى اخر ممتنعا لذاته ضرورة ان كل ما يجب باحدهما
لذاته يكون كذلك اذا اخذ مع اي شيء كان وغاية توجيهه ان المحوي اذا كان معلولا
للحاوي يكون ممتنعا لذات الحاوي حيث يلزم منه تصور عدم الخلاء الممتنع اي السطح
الباطن الخالي عن الشاغل وبعبارة اخرى انه ربما يكون الشيء واجبا لغيره اذا لم يكن ذلك
الغير هو الحاوي ممتنعا لغيره اذا كان ذلك الغير حاويا حيث يلزم من ذلك تصور
الخلاء الممتنع لقبوله القسمة لتحدده بسطحه الحاوي والحاصل ان الحاوي لو كان
علة للمحوي يكون ممكنا لذاته واجبا نظرا اليه فيكون عدم الخلاء ايضا كذلك فيلزم
ان يكون الخلاء ممكنا ايضا والا لكان عدم الخلاء واجبا لذاته او ممتنعا هف مع ان

الخلاء

الخلاء على هذا التقدير يمتنع لذات الحاوي لقبوله شيئا دون شيء لتحدده بذلك
السطح وهو على خلاف ما اذا لم يكن الحاوي علة فانه لا يمتنع الخلاء لذات ذلك الغير
لعدم لزوم التجزية لما هو محدد بالحوية بل نظيره امر الخلاء الذي وراء الفلك
المحيط فلذا قال الشارح المحقق ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده يعني ان
تصور الخلاء يستلزم امتناع وجوده فان قلت اذا كان الحاوي علة لوجود المحوي
ووجوبه فكذلك يكون عدم الخلاء واجبا بسببه لانه اما ان يكون عين وجود المحوي
او لازما له فيلزم امتناع الخلاء لذات الحاوي لان عدم علة وجود الشيء علة العدم
فيكون عدمه ممتنعا بذات علة وجوده فاذا كان الحاوي علة لعدم الخلاء يكون الخلاء
الذي هو عدم المعلول ممتنعا لذات ذلك الحاوي ولا فساد فيه قلت ان المراد منه لزوم
ان يتصور الخلاء لعدم وجود المحوي في مرتبة وجود الحاوي فيتصور بدون الملاء
فيه تصور الخلاء مع انه يمتنع ذلك لذلك وبالجملة ان عدم الشيء قسمان احدهما
عدم خارجي في نفس الاعيان كعدم زيد الموجود فيه وثانيهما عدم الموجود بحسب
مرتبة عقلية ومن الظاهر انه لا يتصور الخلاء ههنا اصلا وعدم الخلاء فرع ان
يكون الخلاء على هذا التقدير متصورا في السطح الباطن من الحاوي واذ ليس فليس
ومن ههنا اندفع الايراد على قوله هذا يوجب امتناع صدور المحوي عن غير الجسم ايضا
لانه لو صدر عن غير جسم محوي سواء كان صادرا عن امر واحد او اثنين على الخلاف
القولين الدال احدهما على ان مبدأ الكثرة كثير والاخر على انه واحد والوسائط

شروط والات لزم ان يكون امكان المحوى مع وجود للحاوى اذا هم يجعلون وجود الحاوى علته قبل المحوى وا لثانى باطل اذ عدم الخلاء ووجود المحوى معا في الاخر والامكان فلزم امكان الخلاء مع وجود الحاوى ولزم منه المحال وجه الدفع ان يقال ان الحاوى اذا كان علة المحوى يكون وجوده مع سطحه الباطن فتصور فيه الخلاء مع استحالة ذلك لحرمته الى اجزاء وهو على خلاف ما اذا لم يكن هو علة له لانه لا يلزم منه ح ان تصور الخلاء الممتنع بل انما يتصور عدم صرف ثم انك بما علمت انه اذا فرض كون الحاوى علة المحوى يلزم ان يتصور الخلاء في مرتبه وجود الحاوى واذ ليس فليس ظهر لك اندفاع شك وهو انه لو تم هذا الدليل على ان احد المتلازمين يمتنع كونه واجبا لذاته والاخر ممكنا لذاته معلولا له ضرورة ان معلول الشئ لا يكون معه في مرتبه وجوده فجاز انفكاك احدهما عن الاخر فاندفع شك اخر وهو انه ان اريد بالمعيه المعيه الزمانيه فذلك لا يوجب كون احد المتلازمين واجبا لذاته والاخر ممكنا لذلك وان اريد به المعيه الذاتيه فهب انه يوجب ذلك لكن ليس كلامنا فيه فان عدم الخلاء ووجود المحوى ليسا من جميع الوجوه معا لان عدم الخلاء واجب لذاته ووجود المحوى واجب لغيره فلا يكون احدهما مع الاخر لكون عدم الخلاء مع وجود علة وجود المحوى وجه الدفع ظاهر ضرورة ان كلامنا ليس في مطلق المعيه واما ما قيل من ان الحاوى والمحوى كليهما لما كانا من الممكنات فيكونان جائزى العدم وهو يوجب خلو مكانهما وليس المراد من الخلاء الا هذا فهو مردود

على ما قررنا قال الشارح بل بسبب انه نظاهر مخالف ما وجهنا كلامه به من امتناع عدم بذات الحاوى فيكون ذلك بسبب فيتوجه اليه انه لم يثبت امتناع الخلاء لذاته حينئذ وكذلك غيره من الايرادات قال الشارح لان ذلك الغير هو وجود الحاوى قال الشارح واجبا بغيره وح تشركان في الوجوب والامتناع قال الشارح وانما اورد تاليها كليا حيث قال حال المعلول مع الحاوى ولم يقل حال المحوى قال الشارح لمزيد الايضاح وهو ذكر الحاوى والمحوى قال الشارح واقول الاقتصار على ما قرره ممنوع لانه داخل في الاول والاول كاف قال الشارح يعنى ثبوت الخلاء الممتنع لذاته بخلاف تلك الصوره لانه انما يلزم الخلاء ان لو كان لذلك الجسم مكان حتى لو لم يكن فيه لزم الخلاء قال الشارح والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابه حاصله انه علل عدم كون المحوى علة للحاوى بعدم ذهاب الوهم اليه علله بالشرف قال الشارح لان التقدم بالطبع الحاصل ان شان المتقدم بالطبع على الشئ عدم استلزامه له فيمكن ان يوجد الحاوى في الخارج بدون ما هو محوى به فيلزم الخلاء ومما ذكره الشارح المحقق بقوله لان التقدم بالطبع الى قوله من غير امكان اشارة الى الاستدلال وانما قال ان المحوى لا يستلزم الحاوى بحسب ذاته المجرده لانه اذا اخذ بحسب هذا الوصف يكون لا محاله مستلزما له فعترض ان احتمال كون الحاوى متقدما بالطبع على المحوى يستلزم الخلاء فلذا لم يتصد الشيخ له ويمكن ان يقال انما يفيد استحالة كون الحاوى متقدما بالعليه على المحوى يفيد استحاله تقدمه عليه بالطبع

فلذا لم يتوجه الشيخ اليه والحاصل ان تقدم الحاوى على المحوى يستلزم امتناع تصور الخلاء لانقسامه ح فيكون امتناعه ح بالذات اى بذات الحاوى وما من هيهنا لاح حال ما قال الامام لقائل ان يقول فثبت ان ما مع العلة لا يجب ان يكون قبله بالعليه لكن لم لا يجوز ان يكون قبله بالطبع لانا بينا ان التقدم بالذات جنس تحته نوعان ولا يلزم من انتفاء احد نوعى الجنس انتفاء الجنس وبتقدير ان يكون الحاوى متقدما على المحوى بالطبع لا بالعليه عاد الالزام قال الشارح ساقط بذلك يعنى بانه لا يجوز تقدمه على المحوى بالطبع قال الشارح كصورها لح من حيث اشتراط توقف تاثيرها على البدن الذى نسبتها اليه نسبة الصورة الى المادة فكما ان تاثير الصورة موقوف على المادة فكذلك تاثير النفس على البدن واما قوله لصورته فمتعلق بقوله مبدء اى مبدئيه النفس لا اصل صورته فيلزم ما لزم قال الشارح احديها ان الجسم الح انه تتميم للدليل بانه لو فعل الجسم في الفعل الفعل فهيولاه وصورته او لا فلزم تاثيره مما لا وضع له وقد صح وان ليس في ذلك الجسم فيستدرك باقى المقدمات قال الشارح باعتبار كونه عاقلا مع علمت ان المراد من ذلك هو التسميه ويكون ما وقع عنه بقوله فهو بالاعتبار الاول لظاهر منافيه قال الشارح على ما مر وعلى ملاحظة امكان قاعدة الاشرف من استناد الشريف الى المبدء الحق بتوسط شريف وهكذا فالعقل الاول شرط للفلك الاول بامكانه وللعقل الثانى بوجوبه

وللنفس بوجوده وقس عليه امر العقل الثانى نظرا الى العقل الثالث والفلك الثانى ونفسه المجرده وهكذا وبالجمله انه بملاحظة تلك المقدمه اندفع ما قيل من جواز كون العقل المتقدم عليه للفلك الاخير او كون الافلاك مستندة الى العقل واحد بجهات كثيره ومن هيهنا لك ظهر اثبات تعدد العقول بتعدد الافلاك لا مطلقا فاندفع بما قررناه ما ذكره الشارح الفاضل على الشيخ بقوله لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقول انه صدر عن العقل الاول عقل واحد فقط وعن ذلك الواحد واحد اخر الى الالف او اكثر بحيث لا يصدر عن العقل الواحد الا عقل واحد ثم يصدر بعد ذلك عنه عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل اخر وفلك اخر والحاصل ان في اول الامر عقولا كثيره من غير افلاك نازلة ثم يكون بعد ذلك عقل وفلك ثم يكون بعد عقول اخر كثيرة من غير افلاك ثم يصدر عقل اخر وفلك اخر ومن هيهنا لا يلزم كون الاجرام السماويه مساوية ذات للعقول قال الشارح ظاهر الفساد بناء على انه يلزم انعدام سلسلة الموجودات بانعدام واحد منها لانه اما ان يكون من عللها او من معلولاتها وعلى الاول يكون انعدامه علة لانعدامها وعلى الثانى يكون انعدامه مستلزما لانعدامها قال الشارح جاز وجود كثرة الظاهر من سياق هذا الكلام ان يتعلق قوله جاز وجود كثرة بقوله ثم اذا جاوزنا فيتوجه لزوم تجويز كثرة غير متناهيه في مرتبه واحده على ما قال الاحصر عددها في مرتبه واحده ويمكن ان يقال في توجيه

ذلك المقال ان غير المتناهي يجوز اذا لم يكن بين اجزائه ترتيب ولم يقم دليل على
استحالته وفيه ان اللازم من كلام الشارح المحقق كما صوره هو ان مراتب المعلو
لا يجب انقطاعها ففي كل مرتبه يمكن فرض مرتبه اخرى تحتها وهكذا الى ما لا نهايه
واما كون الصادر في مرتبه واحده امور غير متناهيه فهو غير لازم مع انه قد ادعى
ذلك بقوله في مرتبه واحده الى ما لا نهايه له ثم لا يخفى جواز ان يكون قوله وجود
كثره لا تحصى في مرتبه واحده اشارة الى الكثرة المتناهيه على ان يتعلق الجار في
قوله الى ما لا نهايه له بقوله لا تحصى فيصير معناه ان في كل مرتبه كثرة لا يقف عندها
بل تحت كل مرتبه مرتبه فيها وجود كثرة الى ما لا يتناهى ثم اعلم ان من الجائز ان يكون
قوله جاز وجود كثرة متعلقا بقوله ولو جوزنا لا بقوله اذا جاوزنا بل هو الظاهر
عند النظر الدقيق فيستقيم المعنى وذلك بان يقال لئن جوزنا وجود كثرة لا تحصى عددها
في مرتبه واحده بل في مراتب غير متناهيه قال الشارح وهو المسمى بالوجود
الظاهر من هذه العبارة تقدم الوجود على المهيه والحق خلافه كما قرر في التجريد
من زيادته في التصور ويمكن توجيه ذلك على وجه يرجع اليه وذلك بان يقال
قوله فهي من حيث الوجود تابعة لذلك محمول على ان العقل لا يحكم بوجود المهيه
الا اذا تحقق الوجود فيكون تقدم الوجود على المهيه لا من حيث هي بل من حيث الوجود
قال الشارح واذا اعتبر ذلك له اي كون الوجود الموصوف بما ذكره للصادر
الاول يتناول له هذه الامور تضمنا اي في الهويه والوجود والتزاما اي في البواقي

قال الشارح تشركان في انها مأخوذة فيه وبهذا الاعتبار تصدر من العقل
الاول العقل والفلك دون النفس قال الشارح والثالث اي وبهذا الاعتبار
مذهب من يقول بصدور الثلثه المشهوره قال الشارح هذه الامور اي دلالة
العقل الاول على تعقله لذاته وتعقله لمبدئه على النفس وعلى الوجود والامكان
على الالتزام او بالعكس فتدبر قال الشارح ما تعرض من الاول لما كان تعقل
المعلول لمبدئه من كمالات الاثر الفايضه عنه عليه عبر عن ذلك بقوله ما يفيض على
معلوله قال الشارح وهو افضل حاليه على زعم من قال بالتنبيه قال الشارح
على الخامس السادس يحتمل ان يكون اشارة الى الامكان وتعقل ذاته ويحتمل ان يكون
عبارة عما له بالفعل وبالقوه قال الشارح بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب
الاخيره الخ قيل ان سلسلة الوجود منتهية اليه واما انه فاعل للكل والمتوسطات
شروط فلا فان من الجائز ان تكون المتوسطات عللا فاعليه قريبه وهو تعالى
مبدء بعيد فلا بد من دليل لنفي ذلك انتهى ولا يخفى ان من الدليل على نفيه لزوم
تقدم الشئ على نفسه ضرورة ان العله الفاعله للشئ عله لمهيته وهي مشتركه
بينهما على تقدير كون فرد من الجوهر عله للاخر كما بين في موضعه وايضا في الهيات
في التحصيل ان ما سوى الحق لا يصح ان يكون عله الوجود الا ما هو بري من كل وجه
عن معنى ما بالقوه وهذا هو الاول تعالى لا غير اذ لو كان بعد ما فيه معنى ما بالقوه
سواء كان عقلا او جسما كان للعدم شركه في اخراج الشئ من القوه الى الفعل

انتهى ما حاصله ان العله المعطيه للشئ ما يكون مصدر الوجوده وفعليته
ولا دخل في ذلك لما هو بالقوه فاما هو بالقوه من حيث هو بالقوه معدوم
من البين انه لا يفيد الوجود والحاصل ان الممكنات ذوات مهيات ووجودات
فلا يصح ان يكون شئ منها عله مفيده والا لكان للعدم دخل في ذلك ضرورة
ان الماهيه بالقوه والوجود وان صار بالفعل بحسب الفاعل لكنه امر اعتباري
متعلق بتلك الماهيه التي هي بالقوه فيكون مخلوطا بما هو بالقوه فلا يصح ان يكون
مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل وان كان ذلك ايضا شاملا ضرورة ان مفيد
الشئ لا بد ان يكون اقوى من ذلك الشئ وليس ذلك الا الوجود المتاكد المجرد عن
ملابسة ما بالقوه ومن هيهنا اندفع ما ذكره الفاضل السماكي على ما في التحصيل
بقوله فيه بحث ظاهر لانه ان اراد بالمعنى في قوله ما فيه معنى ما بالقوه الصفه
المتحققه في الواقع سلمنا الملازمه لكن لا نم ان العقل كذلك لما تقرر من انه ليس
له حاله منتظره وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي
ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمه مستندا بانه ليس
للعدم الذي ينسب العقل ذات الممكن اليه والى الوجود في الملاحظه بحسب في
نفس الامر حتى يكون له شركه في افادة الوجود وكان لما بالقوه المحضه شركه
في اخراج الشئ من القوه الى الفعل وهو المستحيل ههنا ووجه الدفع كما لا يخفى
من الظاهر تلك المدعى من الادله التي اشرنا ههنا الى بعضها واما ان يكون مصرحا

بها في الشفاء فلا كما ظنه بعض الاجلاء الاعلام في اكثر كتبه حيث يقول ان الشيخ
الرئيس صرح في الشفاء بان الموجد والفاعل منحصر في الله تعالى وان غيره من قبيل
العقول وغيرها من قبيل الشرائط والالات وما يشبهها انتهى ومن الظاهر
من الشفاء خلاف هذا من ذلك ولا يجوز ان يكون العلل الفاعله المتوسطة بين
الاول وبينها دونها في المرتبه فلا يكون عقولا بسيطه ومفارقه فان العلل
المعطيه للوجود اكمل وجودا واما القابل للوجود فقد يكون اخس وجودا انتهى
وصرف العلل المعطيه الى شروط الفاعل المفيد بحسب البرهان لا ينافي ما ادعينا
قال الشارح انها على تقدير كونها امورا عدميه اي اعتبارات عقليه يصلح
للعليه قال الشارح كما مر في الوجود اما في الواجب فهو ظاهر واما في الامكان
فلان اطلاقه على الامكان القريب اولى من البعيد قال الشارح والامكان
الاول عله لها اي عله للمختلفات مع انه بسيط صرف والحاصل ان الاول
الحق لما كان بسيطا صرفا لا تعدد فيه بوجه من الوجوه لا يصح ان يكون عله للمختلفات
فلو كان الصادر الاول متقوما منها يلزم ذلك كما لا يخفى قال الشارح ويكون
ذلك ايضا واحدا فلا ينافي وحدة مبدئه والحاصل ان الكثرة الاعتباريه التي
للمعلول بحسب حيثياته لا تنافي كونه واحدا مستندا الى واحد حق وهو منزه عن الكثرة
قبل الذات وبعد الذات ومع الذات وبعبارة اخرى ان الصادر الاول واحد
وان لزمه حال او صفة او معلول ومن ههنا ذكرنا عويص انه اذا اصدر من

الاول واحد صدر عنه لا واحد قال الشارح فلو جعلت مبدء الثبوت الغير
كان دورا هذا الكلام مدفوع لان الاضافة لا تعقل الا وجود المضاف في علم
البارى لا فى الخارج ليلزم الدور والاولى ان يقال البارى واحد من جميع الوجوه
لا يصدر عنه الا شى واحد وما ذكره مبنى على كون الاضافه وجوديه قال
الشارح مخلط خلطت الشى بغيره خلطا واختلط فى الامر الا ان فيه مخاج
بان الجوهر المفارق العقلى البرى عن الامكان الاستعدادى لا الذاتى والمجرد
فى قوله ذاتها تعود الى الحال قال الشارح وهنالك سر انما توهمه ابو
البركات البغدادى ايضا من كلامهم ليس بشى اى ليس شى لهذا بعينه اذ لو لم يكن
الموثر هو الاول لكان الكل مترشحا حقيقيا وكلام الشيخ ينفيه قال الشارح
ولا يمكن ان يكون ذلك اى الاشتراك فى الطبيعه الخامسه قال الشارح
احدى الصور المقومه اى النوعيه الاربع قال الشارح كامر اشارة الى
ما سبق منه بقوله تذنيب قد استبان ان ليس الاجسام السماويه قال المعم
واما الصور فتفيض ولا يخفى ان الظاهر من هذا الكلام وما سبق عنه فى اواخر
النمط الثانى من هذا الكتاب من مراتب الصور المتخالفه فى المواد العنصريه
بحسب الاستحاله والانقلاب فى طبيعيات كتاب الشفاء سيما وقع عنه
فيها بقوله فان كان الممكن يعنى انه يمكن ان يكون شيئا فى غيره فان امكان وجوده
ايضا فى ذلك الغير لانه تشمل الصورة نوعيه كانت او جسميه وكذلك الاعراض

ومن الظاهر انه يصح ان ينقلب الماء هواء بقيام القوة الاستعداديه التى للصورة
الهوائيه به وكذلك وقع عنه ما يشهد به ايضا حيث قال والممكن ان يكون لا
يخلو اما ان يكون ممكنا ان يكون شيئا آخر الى اخره فاذا تمهد هذا فنقول ان حمل ما اشار
اليه ما ذكرها الشيخ هنا وفى غير هذا الموضع ينافى ما ذكره فى المقالة الاولى من
الفن الخامس فى الاثار العلويه فى فصل كون المعدنات فى بيان استحالة الكيماء من
لزوم الانقلاب بقوله واما ما يدعيه اصحاب الكيمياء فيجب ان يعلم انه ليس فى ايديهم
ان يقلبوا الانواع قلبا حقيقيا لكن فى ايديهم وما يترتب عليها من عدم تبين
امكان سلب الفصل المنوع وكسوه ها وانه اذا كان الشى مجهولا كيف يمكن ان
يقصد ايجاده او افناده وان سلح هذا الاصباغ والاعراض من الروايح والاوزان
مما لا يجب ان يصر على جحد سلب الصورة النوعيه وانه يقوم برهان على امتناعها
بحسب المفهوم والالتزام انتهى ولا يخفى ان الظاهر من الاصول المعطاة كون المؤثر
فى الوجود هو الله تعالى فان كان ذلك بحسب الشرايط والمعدات التى من قبلنا
وما قاله من استحالة الحقايق ينافى ما فى اواخر النمط الثانى كما قلناه سيما ما قاله
بهذه العبارة وقد يعلق النار بالنفاخات من غير نار وبهذه العبارة وقد يحل
الاجساد الصلبه الحجريه مياها سياله بعرف ذلك اصحاب الحيل كما تجمد مياه
جاريه تشرب بحجاره صلده فهذه الاربعه قابله للاستحاله بعضها الى بعض فلها هيولى
مشتركه وبهذه العبارة تارة اخرى وان تستحيل لها العناصر فيصير غير النار نارا

وغير الارض ارضا ونظاير هذا البالغ هذا الكتاب فى ذلك الكتاب كثير جدا
فالفرق بين هذا الانقلاب وساير الانقلابات فى جواز بعضها دون بعض من قبيل
التخصيصات فى العقليات مثل هذا عن مثله غريب قال الشارح وهذا
هو الاستحقاق يشير بذلك الى ان الاستحقاق كون الماده فى حقها ان بعض
وان كان ذلك باستعدادها فحينئذ ظهر الفرق بينهما من وجه فليتدبر قال
الشارح اذا صادرت فتال صادرت محركه لهذه الاجسام هذا يشعر بان البسايط
متقدم على الممتزجات بحسب الزمان لان المزاج متوقف على الحركة فى الكيف
وهى زمانيه فكون البسايط فى زمان لم يكن فيه الممتزجات وح بعض
قولهم لان النفوس الناطقة غير متناهيه لان لها ابتداء زمانيا وهذا الزمان
الذى فيه يمكن ان يعرض له اخر فلو كانت غير متناهيه لزم انحصار ما لا يتناهى
بين حاصرين ويعلم من هذا ايضا ان نوع الانسان وساير المواليد ليست بقديمه
قال الشارح واختلاف القوابل ممنوع لجواز ان تستند الى القوابل فى بعض
الصدور ولا ينافى ذلك قال الشارح وقد تقدم جوابه اى فى النمط الثالث
حيث حقق فيه ان الاراده الجزئيه كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك
الحركة ايضا سبب لحدوث اراده جزئيه قال الشارح على الوجه الاشرف
اى المنزه عن التغير قال المص تامل كيف ابتدا الوجود من الاشرف فالاشرف
حتى انتهى الى الهيولى لانه ينتهى من الوجود وينزل ثم يعود ويصعد الى الوجود

قال الشارح وبعدها مرتبه النفوس السماويه ليست بعد مرتبه العقول مطلقا
لان نفس الفلك الاقصى ليست بعد عقل الفلك الثانى وهذا بالنسبة الى الثانى
والثالث بعد العقل الاول متقدم على نفس الكل والعقل الثانى على الفلك الثانى
وهكذا فى الصور والاجسام قال الشارح والاعراض الجسمانيه اليها مكن بناء
على ان الوضع يمكن بين السماويات الفاعله والارضيات القابله والكيفيات
ويمكن المناقشه بانه لو صح ذلك فيه لصح ان يكون الوضع بين السماويات والمواد
القابلات لتلك الصور من مصححات تاثيرها فيه قال الشارح من الجانبين
الى الهيولى وذلك بان يعتبر التنازل فيهما فاندفع ما يتوهم من ان اول مراتب العود
هو الاجسام البسيطه النوعيه واخرها هو العقل المستفاد ليس للهيولى ذكر واثر
فيها قال الشارح وكمالاتها الذاتيه اى صفاتها القايمه بجوهر ذواتها لا فى الالات
وان كان البدن شرطا فيها ولذلك كانت باقيه ببقاء ها لان المراد من الصفات
الذاتيه ما استند اليها بتوجبها فاقابلها لها لا فاعلا اياه فلا يكون تلك الصفات
كمالات ذاتيه للنفس لعدم كونها مقتضاه لها قال الشارح وذلك لانك علمت
ان استثناء عين التالى لا ينتج وانه يك بيانا اى انه بما يدل على استثناء عين المقدم
لا ينتج هو انما يفعل شيئا اذا عرض له ما يمنعه ولا تصدر عنه فعل لا يدل على انه ليس بفاعل
كما فى هذه الصوره فان كمال البدن وان كان يمنع لكن لا يدل على انه ليس بمجرد قال
الشارح فان الفاعل والقابل اى يمكن الاتصال لها اى للنفس قال الشارح ليست

بالات لها اى لكمالات الذاتيه قال الشارح بالوجهين الاولين ضرورة انه لا
يكون فى هذا السن اتم اقدارا على الفعل بالنسبة الى سن النمو كما مثل به قال الشارح
بين الامرين اى الانحطاط والنمو كما فى سن الانحطاط فانه تكل الالات مع زيادة
قوة النفس قال الشارح قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك لجواز ان يكون الح
يعنى لا نم انه لا يجوز ان يكون تعلقها بالة ولم لا يجوز ان يكون بالجسمانيه وفيه ح
المعتبر من اول زمان الطفوليه الى الكهوله وانها باقيه والنقصان الحاصل فى
زمان الكهوله واقع فى الزايد على شرط التعقل دون ما يقع زمان الشيخوخه
فانه واقع فى نفس القدر المعتبر وازدياد التعقل الحاصل فى زمان الشيخوخه بنا
على الممارسه قال الشارح والاول امر لا يحتمل الزياده والنقصان لانه لو
لزم اسناد ذلك الشى قال الشارح لا تزيد ولا تنقص وذلك لان الكلام لما كان
فى الكمالات الثابته العقليه لم يصح ان يكون ازديادها وانتقاصها بازدياد
الصحه وانتقاصها لعدم كونها كمالات حسيه مكتسبه من الالات حتى
يصح اختلافها باختلافها قال الشارح لاختلفت لاختلافها اى بالزياده
والنقصان قال الشارح فيه بحث فيه لان الكلام ليس فى ان حصول الكمالات
الثانيه وزيادتها من اين بل انما الكلام فى كون تلك الكمالات القابله للزياده
والنقصان للنفس من دون الالات وزيادتها على الفاعل وحوديه بامور
ثلثه والى هذا اشار بقوله على ما مر فتدبر وبالجمله ان كلامنا فيما يكون بجوده الالات

بواسطة جودة الالات فلو كان الادراك بها اختل التعقل باختلال الالة
قال الشارح والعاقل وان كان تعقلها الح جواب عن منع الكبرى وهو ان
ما قلتم ان الانفعال يدل على كلال بعض الى كلال العاقل لا نفعالها فاجاب بالفرق
وهو ان الالة مركبة بخلاف العاقل قال الشارح واعتراض الفاضل الشارح
يجوز كون العاقل مخالفا اى لم لا يجوز ان يكون القوة العاقله من القوى البدنيه
لكون نكون مخالفة ولا يجوز ذلك ما صدق على احدهما ما صدق على الاخر قال
الشارح بحصول الصورة كما فى الكليات قال الشارح والمستمرة الوجود وهى
الصورة المتعقل الماديه قال الشارح لان الاعراض المختلفة اى فى الاشخاص
المتفقه بالنوع قال الشارح حال فصل كذلك اى غير محسوس وهى النفس
قال الشارح فاقول ان مهيه الشى ما يحصل فى العقل حاصله ان المراد بتصور
الماهيه تصورها بدون العوارض المشخصه قال الشارح فان المعقول من
السماء الح الحق ان المعقول بالذات هو الصورة العقليه لا الحقيقة الخارجية كما
يلوح من ظاهر كلام الشارح المحقق فلا يتوجه اليه ما اورده من الايراد بل الظاهر
انه انما يرد على تقدير كون المعقول هو الامر الخارجى فليتامل فيه قال الشارح
مقابلا لانها اى التجرد قال الشارح فصل اخر يقومها وهو جمع نور على ان السماء
المقوله جواب عن قوله ان صورة ماهيه السماء عرض بان يمتنع بل هى عبارة عما ذكره
من غير ان يدخل العرضيه فى مفهومها قال الشارح مطابقه لها اى على معنى انها اذا

وجدت والنسبه الى المادة كانت نفس الماهيه والجواب عنها بعد ما مر اشارة الى
ما سبق من الاشارة الى تغاير الصورتين بالعدد دون الحقيقه فلو حل احدهما فى محل
الاخر كان مخالفا له فى الحقيقه وهذا ممنوع قال الشارح هذا النوع جواب عن
قوله لا يلزم اجتماع المثلين بتقرير ذلك ان يقال المدعى لزوم ذلك لانه اذا كانت الصورة
المتعقله حاله فى الحال والمحل لكون مقارنا له ومن المستحيل اقتران الصوره المجرده
بالحال دون المحل وح يكون تلك الصوره ايضا حاله فى محل النفس الناطقه فيلزم
ما ذكرنا والمراد من الشى فى قوله باقتران الشى الصورة المعقوله واحد الشيئين
الحال دون الحال فى محلها ويمكن ان يقال ان المراد من الشى هو الصورة المستمرة واحد
الشيئين الحال دون الاخر المحل وح يلزم ذلك ايضا لان الصورة المستمرة اذا كانت مقارنة
للحال كانت مقارنة للصورة المعقوله التى فيها فيلزم اجتماع المثلين وهى النفس
الناطقه وكلام المصنف يحتمل الامرين قال الشارح اقتران الشى الى اخره حاصله انه يلزم
اجتماع متماثلين فى محل واحد سواء كان ذلك المحل هو العاقل او محلها وان الشى فى
قوله اقتران الشى هو الصورة المستمرة والشيان المتقارنان العاقل ومحلها فيلزم
من اقتران الصورة باحدهما مقارنتها للاخر وكذلك الامر فى الصورة المجرده فقد
اجتمعت الصورتان فى كل منهما فلزم من ذلك اجتماع متماثلين مرتين فى محلين ثم
من الظاهر انه اذا كان محل العاقل هو المادة بخلاف ما اذا كان هو الجسم لعدم
لزوم اجتماع متماثلين فى محل واحد وان لزم كون احدهما محلا للاخر فمراد من المكان

يقال ان العاقل والصورة القايمة بها لما كانتا متقارنتين فاذا قارن الاول الجسم
الخارجى لقد قارن تصورته ايضا فلزم اجتماعهما فى العاقل وفيه ان مقارنة الجسم
للعاقله مقارنة المحل للحال ومقارنة صورته لها مقارنة الحال للمحل فلا يلزم مجرد
المقارنة كون الجسم وصورته حالين فى العاقله مجتمعين فيها ومن هنا ظهر
المناقشه فيما اذا كان محل العاقله هو المادة ايضا بان مقارنة الصورة الخارجيه
للمادة مقارنة الحال للمحل ومقارنتها للعاقله مقارنة احد الحالين للاخر و
مقارنة الصورة العقليه للعاقله مقارنة الحال للمحل ومقارنتها لتلك
الصورة الخارجيه مقارنة ما يكون محلها تقارن تلك الصورة فى الحلول فى
محل واحد قال الشارح ومع ذلك اى ولو سلم ان الحلول لا يعضو ذلك لكن الحال
باق لانه اذا كانت الصوره حاله فيهما معا كانت حالة فى المحل ولزم ما ذكر قال
الشارح الجسم قد يحل فيه اعراض مثل اللون والرايحه وغيرهما قال الشارح ولا شك
لان وجوداتها الح لو كانت نفس ماهياتها لم يكن الوجودات متماثلة فلا يحصل
ح الثبوت قال الشارح والجواب ان الوجود ليس بعرض اى لا نم ان الوجود
عرض وانما يكون كذلك لو كان موجودا ولو سلم ذلك ولكن لا نم انها متماثله
لقولنا بالتشكيك على حقايق مختلفه قال الشارح وهذه الاعتراضات فان
قيل لم اخر هذا الايراد مع كونه من الاعتراضات قلنا لانه لا يبتنى على الاصول الفا
قال الشارح صحه الحجج المذكوره وهى ما مر فى النمط الثالث قال الشارح والا

فكان كل باق الخ ليس الامر كذلك كما فى البارى الحق الاول والعقول ويكون فى اطلاق
البقاء الزمانى عليها نوع مسامحة الا ان يكون ذلك فى قبيل التعبير عن الاشرف بالاخص
او يراد من ذلك معيه زمانيه لا تنتهى الى الغيه فتدبر قال الشارح فاذن الخ
للتفريع بان ان محل البقاء وقوة الفساد لما تغاير الزم ان يكون ذلك لتغاير محلهما
على ما قال الامرين مختلفين ومن ههنا ظهر حال ما قال بعض الناس ان اختلاف
المحل والموضوع لا يلزم بمجرد المغايرة بين امرين بل انما يلزم ذلك من التقابل بين
امرين فلا يصح التفريع المذكور فى الشرح بقوله فاذن هما الامرين مختلفين
لهذا عدل المحاكم عن ظاهرها وحملها على مجرد التعقيب واشار اليه بلفظ الثانى
وصرح بانه لم يذكر دليلا عليه اذ لو كان متفرعا عليه لكان دليله مذكورا هذا
كلامه ووجه دفعه ما عرفته والقول بان الدليل عليه غير مذكور وهو محسوم
بان قوله والامكان كل باق الخ اقوى دليل عليه قال الشارح واما كلها الخ فيه
ان يقوم كل مركب بالصورة المقومة له الحالة فى جزء اخر منه والا لم يكن المركب
مركبا فالقول بحصول مركب من اجزاء لا يكون شى منها حالا فى الاخر مجرد دعوى
قال الشارح هذا جواب عن سوال هذا البعض غير وارد لان الكلام فى الجوهر
قال الشارح كما تقرر فى الاصول من ان تغير المتغيرات بالحركة فلذا قال ابو نصر الفارابى
انه لولا الحركة لما حدث شى من الاشيا لان حدوثه بحدوث الاستعداد وهو تابع
للحركة فالنفس بعد مفارقتها لم تتغير ولم تنتقل من حال الى حال فيكون باقية مع كمالاتها

الذاتية قال الشارح بالتشابه كما يقال للشكل الانسانى الحاصل فى القرطاس او الجدار
بالانسان لمشابهته قال والا لجميع انواع الاعراض الخ استدلال على المطلوب بطريق
الخلف بانه لو لزم من ذلك تركب النفس من المادة والصورة لزم تركب الانواع العرضية
منها قال الشارح وذلك مبدء الصورة اشارة الى كون الانسان مصورا بصورتين
نوعيتين مجرده ومادية قال الشارح ولم يوجب استحالة لفساد تلك الصورة
هذا الاحتمال لا يوجب الجزم بان الموجب لتلك الصورة لا يجوز ان يكون موجبا
لكون فسادها سببا لفساد الحادث لان من الجائز ذلك قال الشارح وان كان
بطل منه ذلك اى بطل الحال الذى كان له قال الشارح اوما بالقوة ضا
منا بالقوة كما يقال لصارت النطفة انسانا قال الشارح اما بحرم عقل الفعال
لانه لا يخلو اما ان عدم النفس كله او بعضه وعلى الثانى فساد الاول وعلى الاول
فساد الثانى قال موكد بها لمن التباس من قال الاثنين انهما لو كانا موجودين بوجودين
كانا اثنين وانما يكون كذلك ان لو كانا موجودين بوجودين وتعينين لم لا
يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد وهو عين النزاع انتهى و
لا يخفى ما فيه ضرورة ان تكثر الوجود وتوحده تكثر الذات وتوحدها فلو
كان هناك وجود واحد يكون ذات واحد وبالعكس وفرع عليه امر وجودات متعددة
وذوات متعدده قال الشارح واعلم ان فى وجود الصور الخ لان الصور المعقولة
ح باعتبار انها من ذاتها تكون معلولة لذاته وباعتبار انها فى ذاته تكون العاقل

قابلا لها وفى وجود الانفعاليات منها ايضا نظر اى هذا الترديد فيه نظر لان حصول
الصورة المعقولة من ذات العاقل بالقوة باطل لان العقل بالقوة لا يخرج الى العقل
بالفعل الا بواسطة مخرج خارجى كما ينبه الشيخ فى النمط الثالث وهذا يمكن دفعه لان
النفس مدرك الكليات من ذاته لما قرروا فى صدر كتبهم ان النفس فى مبدء الفطرة
عارية قال الشارح حاصل من الوجه الذى يجب ان يحصل اى من الترتيب فى النظام
الواقع الذى عليه الوجودات بناء على ما قالوا ان العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة
يستفادون ماهيتها قال المحشى وهم وتنبيه ولعلك تقول الخ قوله فنقول لانه
لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة
لا انها متاخره فان قلت ان ما ذكره فى هذا الكتاب حيث قال وكثرة اللوازم العلمية
من الذات مباينه او غير مباينه لا يثلم الوحدة يدل على تخيره بين مذهبى الناس و
انكسيما بين فى مرتبه العلم التفصيلى قلت لعله اشار بهذا الترديد الى انه لا فرق فى
عدم انثلام وحدته الحقة فى تكثر تلك الصور العلمية سواء كانت قائمة بذاته او بغيره
من العقل المفارق وكما ان فى الصورة الثانية لا يلزم انثلام وحدته تعالى كذلك لا يلزم
من الصورة الاولى التى هو مطلوبه ومن ههنا لا يلزم من ذكر الصورة الثانية كونه
مذهبا له على الترديد بل انما ذكره لتوضيح عدم انثلام وحدته بها وعدم الفرق فى
ذلك بينه وبين ارادته من قيامها بذاته تعالى ثم لا يخفى ان الشارحين لكلامه هذا
والمحاكم وغيره على ان هذه العبارة تدل على ان له تعالى علما حصوليا فلذا اوردوا

عليه الايراد ثم ان العلامة الدوانى زاد فى طنبور الجساره نغمة فقال فى رسالته فى اثبات
الذات والصفات ان ظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكنه قد صرح فى الشفا
بنفيه حيث قال هو يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر منها فى جوهره او يتصور
حقيقة ذاته تعالى بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة وهو اولى بان يكون
عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبدء لكل شى يعقل
من ذاته كل شى ولا يخفى ان هذا المقام لما كان من مزال الاقدام فخذ ربما لو
اشرنا اولا الى دفاع التدافع بين ما فى الشفاء والاشارات ثم نشير الى ما هو الحق
الصريح ثانيا فنقول ان ما فى الاشارات من الاشارات فى الحضورى والحصولى
على محاذاة ما فى الشفاء فى ذلك حذو النعل بالنعل فان كان فى ذلك علم حصولى
يكون ههنا ايضا كذلك وان كان الحضورى يكون ههنا ايضا كذلك وذلك بان
يقال ان الواقع بعد ذلك المنقول عن الشفا بهذه العبارة واعلم ان المعنى المعقول
قد يوخذ من الشى الموجود كما عرض ان اخذنا الحق عن الفلك بالرصد والحس صورته
المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة من الموجود بل بالعكس كما
انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا
الى ان نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل
الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما يلزم من ذاته كيفية كون
الخير فى الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده

لا على انها تابعة لتابع الضوء المضيء والاحسان الجار بل هو عالم بكيفيه نظام الخير في
الوجود وانه عقل وانه عنه هذا كلامه وهو منطبق بظاهره على ما تقدم على هذا
التنبيه الذي نحن بصدد توضيحه بقوله حسب الصورة العقليه قد يجوز بوجه ما
ان يستفاد من الصورة الخارجيه مثلا كما نستفيد صورة السماء من السماء وقد
يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم تصير لها وجود في خارج ما تعقل شكلا
ثم تجعله موجودا او يجب ان يكون ما تعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الذي
وكذا على محاذاة ما تقدم على هذا التنبيه بقوله تذنيب فيظهر لك من هذا ان الكل
ما يعقل فانه ذات موجوده تتقرر فيها الجلايا العقليه بتقرر شيء آخر وما يانا خر
عن هذا التنبيه بقوله اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل
انحاء كون الشيء مدركا ومدركا وكذا ما تاخر عن ذلك المنقول اولا بقوله تذنيب
فالواجب الوجود يجب ان لا يكون هناك علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل
فيه الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالي عن الدهر والزمان وكذلك ما سبق من الشيخ في بعض
فصول النمط السادس بقوله لا يجز ان طلبت مخلصا الان نقول ان تمثل النظام
الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في
تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العنايه ثم قال وهذه جمله ستهتدي سبيل
تفصيلها اشارة الى ما ذكره في هذا النمط الذي الان بصدد توضيحه كما ذكرنا فاذا

تمهد هذا فنقول ان هذه الاشارات الواقعه عنه في هذا الكتاب على محاذاة ما وقع
عنه في الشفاء بتلك التصريحات سيما ما وقع عنه بعد ما نقلنا عنه من الشفاء بهذه
العباره ولا تظن انه لو كانت المعقولات عنده صورا وكثره كانت كثرة الصور التي
يعقلها اجزاء لذاته وكيف وهي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنها يعقل
كل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله
لذاته بل نقول ان ما في الشفاء بقوله وان كانت معا لا تتقدم ولا تتاخر في الزمان
فلا يكون هناك انتقال في المعقولات ينطبق على ما في هذا النمط من هذا الكتاب
بقوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات الى قوله المقدس العالي
عن الزمان واما توجيه ما وقع عن الشفاء بقوله من غير ان يتكثر بها في جوهره فبان
يقال ان الظاهر منه ما يلوح من قوله وكيف وهي انما بعد ذاته نفي الكثرة عن جوهر ذاته
بحسب مرتبه ذاته على ان تكون اجزاء منه فيكون فيه نفي الكثرة قبل الذات هذا على
تقدير تسليم ان يكون ما في الاشارات زيادة صفة العلم على الذات والحاصل انا
لو سلمنا كلام الفاضل الدواني في كون هذه العباره اشارة الى العلم الحصولي فمعوله
مثله ما في الشفاء سيما ما وقع فيه بعد هذا بقوله على ان المعقولات والصور
التي بعد ذاته انما هي معقوله له على نحو المعقول العقلي لا النفساني وانما له اليها اضافة
المبدا الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض وان كانت
معا لا تتقدم ولا تتاخر في الزمان فلا يكون هناك انتقالات في المعقولات لانه

في جواب ذلك الظن المعبر عنه بقوله ولا تظن انه لو كانت الخ والحاصل ان ذلك
الجواب يشتمل على الوجهين احدهما ما هو السابق على العلاوه المعبر عنه بقوله على ان
المعقولات الخ على وفاق ما ذكره في الاشارات وينطبق عليه حذو النعل بالنعل
واما قوله على ان المعقولات فهو جواب اخر وذلك على خلاف ما عليه هذا الفاضل
الدواني حيث يجعله بيانا لما سبق على ان يكون على نهجه لا علاوة ولو قطعنا النظر
عن هذا كله فنقول ان قوله وكيف وهي بعد ذاته تشعر به ايضا وكذا ما وقع عنه بقوله
من غير ان يتكثر في جوهره وذلك لان الظاهر منه انه لا يلزم من كثرة صفاته الحقيقيه
كثرة ذاتيه بذاته لان جوهره في قوة ذاته وعلى سياقته ولعل هذا على سياق قوله في
الاشارات جاءت الكثرة لان ثمه لا داخله في الذات بل ان قوله في الاشارات و
كثرة اللوازم من الذات مباينه او غير مباينه لا تثلم الوحده ومودى ما وقع عنه
في الشفاء بقوله من غير ان يتكثر جوهره بها ان تلك الصفات لما كانت غير
متباينه الوجود لا يستلزم كثرة جوهر ذاته فضلا عن مباديه فقد اتضح ان
الكثرة الصفاتيه ليست كثرة ذاتيه ولا مستلزمة لها فلذا عبر عن نفي الثانيه
بنفي الكثرة مثل الذات وعن نفي الاول نفي الكثرة بعد الذات فلا منافاة بين ما وقع
عن الشيخ في الشفاء وبين ما وقع عنه في الاشارات بل كلاهما متطابق متلايم ليس ما
في احدهما صريحا مخالفا للاخر كما ظنه هذا الفاضل وقس عليه مما وقع عنه بقوله او
متصور في حقيقته وذلك على ان يكون اشاره الى تلك الصور ليست صورا حقيقيه

ذاته بان يكون من قبيل الصور المنوعه او المخصصه التي تكون من قبيل الصور
التي تكون في الهيولى بان تقررها وتنشها او من قبيل الفصول التي تجري مجرى الصور
نظرا الى الاجناس والى ابطال بعض التوهمات اللايحه من فحاوى كلمات مموشه
الفلاسفه في الجاهليه الاولى من ان الواجب من قبيل الهيولى وهذه الصور من
قبيل الصور القائمه بها نعوذ بالله عن هذه الاهوال ومن اتخذ الهه هواه فكان
امره فرطا او يكون من قبيل المادة المتحده مع الصورة كما يفهم من ظاهر كلام فرفوريوس
واساعه وصداللبا والتي يوافق جميع ما في الشفاء لجميع ما في الاشارات من
دون ان يكون بينهما منافاة ان كان حضوريا فحضوري وان كان حصوليا
فحصولي فالحكم بكون الاخيرة في الاشارات والاولى في الشفاء تحكم صرف كما لا يخفى
وكذلك ليس متحيرا فيهما كما قال العلامة الحفري ثم ان جميع ما ذكرنا عنه في هذا الكتاب
وذلك الكتاب يصح ان يكون تفصيلا لما وقع عن الشيخ في كتاب النفس في فصل امثال
المصوره والمفكره بقوله فنقول ان معاني جميع الامور الكائنه مما سلف وما
حضر وما يريد ان يكون موجوده في علم الباري والملائكة العقليه من جهه موجوده
في نفس الملائكة السماويه من جهة ثم قال وسيتضح لك الجهتان في موضع اخر انتهى
ولعل مراده من موضع اخر هو ما نقلنا ثم نعود الى الراس فنقول ان الظاهر مما
لخصناه على تقدير تسليم ان يكون الظاهر من الاشارات هو الحصولي هو ان الله
الصور العلميه للاشياء التي في صقع جبروته لا ينبغي ان اجزاء لذاته الحقه من كل جهة

اوصورامحصله له والى هذا ينظر ما وقع عنه فى الشفاء بقوله ولا نظن انه لو كانت
الى قوله فلا يكون هناك انتقال فى المعقولات وقوله على ان للعلاوم او التشبيه
ومدخوطها ان المخففه لا المثقله وهو على محاذاة ما قاله المعلم الثانى فى فصوصه
علم الاول الذاته لا ينقسم وعلمه الثانى عن ذاته اذ الكثرة لم يكن بل الكثرة فى ذاته بل
بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها ومن هناك يجرى القلم فى اللوح جريا متناهيا
الى الغير اذا كان مرتفع بصرك ذلك الحجاب وما قاله ايضا ليس علمه بذاته مفارقا
لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هى ذاته بل لازمه لذاته وفيها
الكثرة الغير المتناهيه بحسب مقابلة القوة والقدرة الغير المتناهيه فلا كثرة
فى الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل ترتيب الوجود لكن
تلك الكثرة ترتيب الى الذات بطول شرحه والترتيب يجمع الكثرة فى نظام والنظام
وحدة ما واذا اعتبر الحق ذاتا ووصفا ما كان كلا فى وحدة فاذا كان متمثلا فى قدرته
وعلمه ومنها وبينهما يحصل صفة الكل مقررة ثم يكثر المواد فهو كل الكل من حيث
صفاته وقد اشتملت عليه احديه ذاته وما قال هذه العبارة ليس علمه بذاته مفارقا
لذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هى ذاته بل لازمه لذاته وفيها الكثرة الغير المتناهيه
فلا كثرة فى الذات بل بعد الذات ثم لا يخفى ان ما ذكره الشيخ فى الشفاء من غير ان يكثر
فى جوهره على محاذاة ما ذكره المعلم الثانى بقوله فلا كثرة فى الذات وقد وقع عليه ما وقع
عنه بعد هذا بقوله يكون عنه لا فيه معنى انما يكون فيه على انها عنه لا عن غيره كما عليه

امر العقول لان الصور فيها عن غيرها كما اشار اليه فى هذا النمط بقوله ان ادراك
الاول للاشياء من ذاته فى ذاته هو افضل انحاء كون الشئ مدركا وفى كتاب التعليقات
ان هذه الموجودات من لوازم ذاته ولوازم فيه بمعنى انها تصدر عنه لا عن غيره
فيه فيكون ثم قابل وانفعال وقولنا فيه يعتبر على وجهين احدهما ان يكون فيه عن
غيره والاخر ان يكون فيه لا عن غيره بل فيه من حيث تصدر عنه وبقوله ايضا
فى بعض مراسلاته الى بهمنيار العقل الذى يعقل المعقولات فيه انما المعقولات
كاللوازم لذاته فهو يعقلها فى ذاته عن ذاته وفى غيره ايضا ومن ههنا لاح
سر ما ذكره بقوله انه يعقل كل شئ من ذاته وذلك حيث ان تلك الصور لما
كانت مستفادة منه فيكون عاقلا من ذاته لكل شئ واما كون ذاته محلا صفة
لصفه ممكنه فقد تصدى للجواب عنه مع الاشارة الى هذا الايراد ايضا قال
ويحفظ ان لا يكثر ذاته ولا يبالى بان يكون ذاته ملحوقة مع اضافة ما ممكنه
الوجود فانها من حيث هى علة لوجود زيد ليس بواجبة الوجود بل من حيث
ذاتها ثم لا يخفى ان العلم يطلق على معنيين احدهما العلم بالمعنى المصدرى الاضافى
الذى يشتق منه علم ويعلم وعالم وثانيهما الحاضر عند الذات المدركة وثالثها
منشأ الانكشاف وما وقع عن الشيخ فى هذا الكتاب وذلك الكتاب من انه يعقل
بذاته جميع الاشياء محمول على المعنى الاخير ومن كون الصورة متاخرة عن ذاته
محمول على المعنى الثانى وما ادعاه المحقق الدوانى من الصراحة فيما وقع عن الشيخ فى

الشفاء فى بعضه مجرد دعوى ضرورة ان قوله ولانه يعقل كل شئ فانه لا صراحة فيه
وكذا ما وقع عنه بقوله وهو يعقل الاشياء دفعة بل انه متشابه والطرفين
ثم ان سائر عباراته داله على نقيض ما ادعاه فيكون المراد من قوله معا ما
لا يكون متقابلا بل يكون مجتمعا هذا غاية ما يمكن ان يقال فى الجواب عما ايراده من
المنافات بين ما فى الشفاء والاشارات والا فالحق انه تعالى يعلم من ذاته جميع
الموجودات لانه سبب الاسباب فيعلم من ذاته اسباب الموجودات من
العقول والنفوس والافلاك والكواكب وحوالمها وحركاتها واوضاعها
التابعة للحركات ولزم من ذلك ان يعلم جميع الحوادث التابعة للاوضاع والحركات
دفعة ولهذا حكم بمثلها فى العقول والنفوس ثم ان جميع الموجودات من العاليات
والسافلات وصورها من المجردات والماديات يكون منكشفة على ان يكون
معلومة للانكشاف وان كان مبدأ انكشافها هو ذاته تعالى والظاهر من كلام
الشيخ نظر التدقيق ايضا هو هذا من دون تدافع ولا منافات ونظهر ذلك
بعد تمهيد الفرق بين يعقل الكثرة وبين نفس الكثرة ولا يلزم من كونها
الذات كونها قائمة بها ليلزم فيلزم الكثرة به فلهذا قال الشيخ فى التعليقات
الاول بسيط فى غاية البساطة والتجرد منزه الذات عن ان يلحقها هيئة وحلية
جسمانيه او عقليه بل هو صريح ساذج على وحدة وتجرد وكذلك الواحد الذى
توصف بها ليست هى شيئا يلحق ذاته وذلك حيث قال الاول يعقل ذاته ثم من

ذاته يعقل كل شئ فهو يعلم العالم العقلى دفعة من غير احتياج الى انتقال وتردد
من معقول الى معقول فانه تعالى ليس يعقل الاشياء من الامور الخارجية عنه
كما انا عند المحسوسات بل يعقلها بذاته من ذاته وليس كونه عاقلا بسبب وجود
الاشياء المعقوله حتى يكون وجودها قد جعله عاقلا بل الامر على العكس اى
عقله تعالى للاشياء جعلها موجوده ليس شئ يكمله فانه الكامل لذاته المكمل
لغيره فلا يستفيد وجوده من وجوده كالا هذا كلامه ولا يخفى عليك ان مبدأ
الانكشاف لما كان ذاته بذاته فيكون وجود الاشياء منكشفا بسببه ومن
ههنا لا حاجة فى ذلك الى قيامها بذاته تعالى كما يشعر به ظاهر اشاراته وكونها منكشفه
عنده تعالى لا يستلزم ذلك كما لا يخفى وكذلك لا يستلزم ذلك ما وقع عنه بقوله
ادراك الاشياء من ذاته فى ذاته هو افضل انحاء كون الشئ مدركا وذلك لان
توسط حرف الجر بين شئ وشئ لا يقتضى مغايرة ذاتيه بين المتعلق والمتعلق لما لزم
من ذلك قيام صور الاشياء بذاته تعالى فلهذا قال فى الشفاء ان المعقول هو الذى
ماهيه المجرده لشئ والعاقل هو الذى ماهيه مجرده لشئ وليس فى شرط هذا ان يكون
هو واخر بل شئ مطلق والشئ اعم من هو او غيره هذا كلامه ومن الظاهر ان فيه توسط
اللام بين الشئ ونفسه فاذا جاز ذلك لم عن توسط من بين شئ ونفسه على ما
يفصح عنه قولهم العلم هو الصورة الحاصلة فى الذات المدركة الشامله لعلم الشئ
بنفسه وغيره مكون كلامه فى قوه ان علمه بذاته الذى هو عين العلم بعلوله انه

ملزوم ان يكون له تعالى فيه او عنه صور هذه الاشياء ضرورة انقسام العلم
بانقسام معلومه فكان علمه تعالى صورة في ذاته باعتبار انه علم بمعلومات كثيرة
وبهذا يظهر توجيه ما في الاشارات والشفاء من قيام الصور بذاته تعالى من
دون فساد ولا تدافع ومنافاة ثم انه بما قررنا ظهر ان ما ذكره الشيخ في التعليقات
ينافي بظاهره ما في الشفاء والاشارات واما انه لا تنافي بين الشفاء والاشارات
فقد ظهر بما قررناه كالشمس في رابعة السماء ومن تضاعيف البيان قد بان ان الحق
كلام الشيخ في الشفاء والاشارات على وجه يندفع التدافع بين فقرات كل منهما بعضها
مع بعض وجوها ثلثة احدها باعتبار اشتراك العلم بين مبدا الانكشاف وبين
المنكشف وكون الاول عين ذاته لا ينافي كون الثاني زائدا عليه لانه ليس صفة
كمال بل انه مصحوب للانكشاف الذي هو صفة كمال ولكن بقي الكلام في كون هذا
المعنى قائما بذاته تعالى ضرورة انه لا دليل عليه بل الظاهر من البراهين خلافه كما
فصلناها في شرحنا على الهيات الشفاء وكتابنا رياض القدس وغيرهما واما ما
افاده الشارح في استحالته من لزوم اجتماع القبول والفعل اما تم لو كان القبول
بمعنى الاستعداد والقبول الزماني لا الذاتي كما تقدم ان القبول على معاني
ثلثة على ان الحمل بظاهر ما يتراءى من كلامهم هنا بقيام صور الاشياء بذاته تعالى
مجرد دعوى لا دليل عليه وكونها منكشفة لا يستلزم ذلك بل لو استدعى ان يكون
عنده تعالى يجوز قيامها بكتاب اللوح والقلم وكتاب المحو والاثبات الذي هو القوى

الجسمانية الفلكية وثانيها ان كونه تعالى الملكان بذاته منشا الانكشاف يصح
ان نطلق عليه انه جميع الاشياء بحسب الانكشاف فيكون التعبير عنه بقيام
الاشياء به وليس هنالك قيام اصلا وثالثها ما هو مسلك غياث الحكماء وهو
بين العروض والعينية الذي بحسبه يندفع المنافات بين ما يتوهم بين كلماته
كما لا يخفى وذلك بان يكون قوله ولا نظر انه لو كان للمعقولات الى قوله فلا يكون
هنالك اشتمال في المعقولات محمولا على هذا المسلك الذي هو واسطة بين
الاتحاد والعروض وذلك بان يقال ان عروض العلم له تعالى مثل عروض الاعراض المحمولة
المستدعي لتغاير اعتباري ذهني واتحاد عيني وان مثل هذا العروض يجوز ان يكون
علته المعروض الممكن الاتصاف بهذه العوارض الغير الممتنع هذه عليه وان امثال
هذا الاتصاف اتصاف المثلث بعوارضه المحمولة الغير المتناهية وتعدد لا تعاون
عنه فلا يكون سوى كلامهم على حلول علمه تعالى فيه حلول الاعراض في محالها ليكون منافيا
لتصريحاتهم وتلميحاتهم ومنافيا لما هو من ان واجب الوجود بذاته واجب من جميع
جهاته وصفاته وليس ذلك يوجب لان يكون في ذاته كثرة وتعددا لان تعدد
المحمولات الخارجية عن الشيء موجب لتكثر ما هو موضوع له كما يشعر به قوله
لا نظر الى قوله تعقلنا اجزاء لذاته وكيف وهي يكون بعد ذاته وذلك لان الظاهر
منه ان هذه العلوم والمعقولات مع عروضها له تعالى معلولة لعلمه الذي هو
عين ذاته المغاير له بالاعتبار وان ههنا عللا ومعلولات غير متناهية موجودة

معا بعضها متقدم على بعض اخر مع ان ذاته لا يمكن ان يكون فيه صور كثيرة مثل
صور الاعراض في موضوعها ومن ههنا لاح ان هذه العلوم وان كانت عين
ذاته تعالى في الاعيان الا انها مغايرة له بالاعتبار وان ههنا علية ومعلولية
بهذا الاعتبار وهي ليست منها في هذا يكون معنى ما يقال ان من اعتقد ان
علم الباري بالاشياء نفس ذاته اعتقد نفي العلم حقيقة هو ان من اعتقد ذاته تعالى
هو نفس العلم بالاشياء فلا يكون بين ذاته تعالى وبين علمه بها مغايرة ذاتية ولا اعتبارية
اعتقد نفي العلم حقيقة عنه ضرورة اشتمال مفهوم العلم على نسبة واضافة بها لا
يمكن ان يتحقق بدون امرين متغايرين ذاتا واعتبارهما طرفاها فلا يكون قوله
هذا منافيا لما حققه سالفا من انه تعالى واجب بالذات من صفاته وجهاته نوع
ما ذكره بقولهم وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء
والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالاشياء واما عارضة لها فلا
يكون واجب الوجود من كل جهة هذا وهو صريح في عدم العروض الخارجي لا في عدم
العروض العقلي قال اللوكري في بيان الحق ان العقل البسيط في الاول ذاته خلاف
العقل البسيط الذي يحصل فينا وكما يلزم العقل البسيط فينا كونه مبدا التعقل
المفصل كذلك العقل البسيط الذي هو في الاول على سبيل الانفعال بل على سبيل
الفعل وهي اما ان لا يعتبر غير متناهية اذ ليس فيها الترتيب الطبيعي الذي يكون
اعتبار اللانهاية فيه بالفعل ممتنعا قام البرهان على امتناعه واما ان يعتبر

غير متناهية لا على ذلك الترتيب فلا يعرض عنه محال ثم قال بل امثالها موجودة
عارضة للامور فان المثلث لا يمتنع ان يكون له لوازم وخواص غير متناهية
وهذا البسيط في الاول لا يكون شيئا فيه بل هو ذاته لانه الفعال لهذه المعقولات
والفعال لها ذاته وهيئته فالنفوس عرضها له الا حصول تلك الهيئة هذا
ولا يخفى ان ما ذكره اللوكري يصح انطباقه على المسلكين الاولين ايضا ثم لا يخفى
ان اولى هذه المسالك عندي اوسطها والحاصل ان ثاني هذه الاراء هو النمط
الاوسط عند ذوي النهى ونعم ما يناسب هذا المقام شعر نحن نوم النمط
الاوسط لا السالكين تفريطا او افراطا حيث يرد على المسلك الاول قيام الصور
العلمية بذاته تعالى من دون حاجة في علمه بها اليه ولم يقم دليل عليه ولم يرد
على ذلك المسلك ومع ذلك اندفع به المنافاة والتدافع بين ما وقع عن الشيخ
وكذلك يرد على المسلك الاخير ما لا يخفى على الناقد الخبير ان طرف العروض لو
كان مرتبة من مراتب الواقع يتوجه اليه ان تلك الصفة لما كانت زائدة على
ذاته لزم خلوها عنها بذاته فكيف يهب هذا الكمال من هو قاصر عنه وانه
يلزم استناد الكثرة الى صرف الوحدة في تلك المرتبة فلا يكون واجب الوجود
لذاته واجبا من جميع جهاته وصفاته والبرهان الذي ينفيه لا اختصاص
له بطرف دون طرف وكون ذاته بذاته منشا الانكشاف يغني حاجته الى
قيامها به ثم ان من الموجودات خصوصيات الهويات المادية فكيف يعم

قيامها به او لخلاله اليها والحاصل انه يلزم من هذا كون صور الكائنات
من عوارضه التحليليه لذاته تعالى فذاته وهو معروض بسيط لا كثره فيه اصلا
وانما الكثرة فى تلك العوارض التحليليه ولا استحاله فيه عند القائلين بهذا
القول كالسيد السند وغياث الحكما ظنا منهما ان الكثرة فيها لا توجب كثره
فى المعروض لعدم حصولها وتميزها وكذلك تكثرها فى نفس الامر من دون تحليل
عقلى فالعقل يقرب من التحليل يقسم المبدء الى عارض ومعروض ثم يحلل عارض
الى صور الكائنات ومثلها كما انه يحلل الجسم الى جوهر وعرض ثم ذلك العرض
الى سطح وخط ونقطه فنسبة صور الكائنات الى المبدء القيوم الواجب
بالذات نسبة لوازم تعليميه اليها فعلمه تعالى بذاته يستلزم علمه بتلك
العوارض التحليليه التى هى من لوازم ذاته ولان تلك اللوازم عوارض تحليليه
قبل علمه بالاشياء منطوى فى علمه بذاته ولا يخفى انه يرد على هذا ان الخلاله تعالى
الى هذه الاشياء كالخلال النور الصرف الى الظلمات والحق المحض الى الباطل
فلا يصح ارتكاب لحاء هذه المفاسد وايضا انه لا معنى يحصل للعوارض التحليليه
وعلى تقدير تسليمه يرد عليه انه لو اريد ان ذلك يستلزم علمه بجمله تلك
العوارض على سبيل الاجمال فهو مسلم لكن لا فايده فى اثباته ولو اريد انه يستلزم
العلم بخصوصيه كل من تلك العوارض التحليليه فيرد عليه انه قد اعترف بان تلك
العوارض غير متكثره ولا متميزه عن الذات ولا بعضها عن بعض فى الواقع الا

بعد التحليل فكيف يستلزم علمه بذاته علمه بخصوصيه كل واحد من تلك العوارض
قبل التحليل وذلك حيث يستلزم كون امر واحد بسيط من كل جهة على الخصوصيات
حقايق امور كثيره غير موجوده ولا متميزه بالفعل بحسب نفس الامر وهو مستلزم
لتميز المعدومات الصرفه ولو جاز ذلك لجاز كون ذاته علم الخصوصيات سائر
الموجودات من دون التوسل الى ذلك الاثبات بل الحق انه بذاته كذلك ومن
ههنا لا حاجة الى اثبات هذا التحليل ولا المسلك الاول على ما قيل ثم ان سيح اساطين
الرواقيين ومحيى مراسم الاشراقيين قال فى حكمة الاشراق وغيره بعد ما اثبت
وجوده ووحدته ولا مثل ولا ند ولا شريك ولا ضد له بهذه العباره ولا يلحق نور الانوار
هيئه نوريه كانت او ظلمانيه ولا يمكن ان يتصف بوجه من الوجوه اما اجمالا فلان
الهيئه الظلمانيه لو كانت فيه لزم ان يكون فى حقيقة نفسه جهة ظلمانيه
توجبها فيتركب فليس بنور محض والهيئه النوريه لا يكون الا فيما يزداد بها نورا
فنور الانوار استنار بهيئه فكان ذاته الغنيه غير مستنيره فالنور العارض
الذى اوجبه هو بنفسه اذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئه نوريه وهو محال لان
اخر بتفصيل هو نور الانوار لو اوجب بنفسه هيئه لفعل وقبل وجهه الفعل غير
جهة القبول فلو كانت جهة الفعل بعينها جهة القبول لكان كل قابل لما قبل فاعلا
وكل فاعل لما فعل قابلا بنفس الفعل وليس هكذا فيلزم من ذلك ان يكون فيه
جهتان احديهما تقتضى الفعل واخرى القبول ولا يتسلسل الى غير النهايه فينتهى الى

جهتين فى ذاته ثم الجهتان ليس كل واحد منهما نورا غنيا اذ لا نوران غنيان لما عرفت
ولا احدهما نور غنى والاخر نور فقير فان الفقير ان كان هيئه فيه يعود الكلام
اليه وان لم يكن هيئه فهو مستقل فلا يكون فيه وقد فرض جهة فى ذاته وذلك ممتنع
ولا ان يكون احدهما نورا والاخر هيئه ظلمانيه لعود هذا الكلام اليه بعينه ولا
ان يكون احدهما جوهرا غاسقا والاخر نورا مجردا فيكون كل متعلق غير متعلق الاخر
فلا يكون فى ذات نور الانوار امر فثبت ان نور الانوار مجرد عما سواه لا سيما اليه
ولا يتصور ان يكون اخس منه ولما رجع حاصل علم الشئ بنفسه الى كون ذاته
ظاهره لذاته وهو النوريه المحضه التى لا يكون ظهورها بغيرها فنور الانوار ضوء
وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته انتهى كلامه ومن البين الظاهر من هذا اثبات ان علمه تعالى
بالاشياء ليس من قبيل قيام صورها به والا لزم فيه تلك المفاسد ثم انه يجوز بدقيق
النظر استنباط ان علمه تعالى بها ليس من جهة الخلاله اليها والا لزم فساد
اكثر من ذلك ضروره انه يلزم انخلال نور الانوار الى الظلمات وما يضاهيها (تضاهيها)
ثم لا يخفى ما قررناه من ان علمه بذاته هو علمه بجميع الاشياء كما يظهر من فصول الشفا
والتعليقات على ما قررناه بل اتم من ذلك ضرورة انه فى شئ المعلوم اقوى
من المعلوم فى شيئيه نفسه فانه مشئ الشئ ومحقق حقيقه والشئ مع نفسه
بالامكان فانه يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ومع مشيئه وموجده بالوجوب
وتاكد الشئ فوق الشئ فانه الشئ او يزيد واذا كان ثبوت نفس الشئ عند العالم

حضورا فثبوت ما هو اولى به من نفسه اولى بذلك ومن ههنا ظهر خلل ما
قال هذا الشيخ الكامل الاشراقى من ان صاحب كتاب الشفا واتباعه على ان علمه
تعالى بالاشياء ليس من حيث قيام صورها به وحصولها الارتسامى العينى
فيه وذلك حيث قال المشاؤون واصحابهم قالوا علم الواجب ليس زائدا عليه
بل هو عدم غيبته عن ذاته المجرده وهو علم الاشياء كلها ووجود الاشياء عين
علمه بها ثم قال فقال عليهم ان علمه لو لزم من العلم شئ فيتقدم العلم على الاشياء وعلى
عدم غيبته عن الاشياء فان عدم الغيبه عن الاشياء يكون بعد تحققها وكما
ان معلوله غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته لوجوب مغايرة
العلم بالحد المتغاير للعلم بالمغاير الاخر ثم قال واما ما يقال من ان علمه بلوازمه
منطوى فى علمه بذاته فكلام طايل تحته فان علمه عندهم سلبى فكيف يندرج
العلم بالاشياء فى السلب ثم الضاحكيه غير الانسانيه فالعلم به غير العلم بالانسانيه
انتهى ولا يخفى ان هذا قد نشا من الغفله عن ان حقيقه العلم هو نفس الحضور للمجرد
بالفعل عنده وقد عبر عنه بعدم الغيبه ولا يلزم من ذلك ان يكون حقيقته
هو السلب كما ظنه لانه كثيرا ما يعبر عن الامور الوجوديه بالعدميه وبالعكس و
لا يلزم من ذلك كون احدهما هو الاخرى فليتدبر ثم بما قررنا من ان حضور ذاته تعالى
عند ذاته فى علمه بالاشياء اقوى من حضورها عنده فى ذلك يكون علمه بها منطويا
فى علمه بذاته ثم انه لما ابطل قيام صور الاشياء بذاته تعالى مع انه تصدى لذلك

الايراد فكيف يستقيم منه اثبات علمه تعالى بالاشياء الا ان يقوم صورها بها علما
تعالى من اللوح والقلم وكتاب المحو والاثبات او التزام الصور المعلقة الافلاطونية
وعلى جميع التقادير يلزم ان لا يكون خلقه تعالى اياها مسبوقا بعلمه بها وهذا
كما ترى الا ان يتصدى لما وجهنا كلام الشيخ بما وجهنا من ان ذاته تعالى لما كان
وجودا علميا بها كان هذه الاشياء قايمة به لا انها قايمة بها كاللوح من ظاهر الاشارات
ثم لا يخفى انه على تقدير قيامها به لا يصح ان يكون موجدا لها الا اذا اثبت انه بذاته
يعلم جميعها والا لزم خلقه لها من دون علمه بها وهذا كما ترى ومع ذلك ان ادركما
هذا القيام فضل لا حاجة اليه ثم نعود تارة اخرى الى ما كنا فيه فنقول ان الشيخ
الرئيس قد اشار الى الاعتذار عن الحصر او عن وقوع المنافات بين ما في الشفاء
والاشارات كما يوهم ظاهره في بعض رسائله حيث ذكر بعض البيانات والاحتمالات
فلم سوى من الاحتمالات الا ان يكون نصقع الربوبية هذه العبارة فان لم تدرك
كيفيته هذا فلا باس لان خطر العلم اضيق من ذلك ولا يكون الى ذلك الجناح مطمع
لا سيما في دار الغرور على ما سنذكره بل اشار اليه ايضا في نمط السادس وهو
معقود في الغايات والمبادي في الترتيب بعد بيان غاية حركات الافلاك
واعراضها من التشبهات بمباديها والاشارة الى الانتهاء الى المعشوق الحقيقي
والمطلوب الحقيقي الذي هو المتشبه الاول وهذه العبارة الان ليس لك ان تكلف
نفسك ادراك كنه هذا التشبه بعد ان عرفته بالجملة فان القوى البشرية وهي في

عالم الغربة قاصرة عن اكتناه دون هذا فكيف هذا وكذا الشارح في اواخر مقامات
العارفين جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد
واحد وقد اشار ذلك الشيخ الاشراقي ايضا الى مقام التحير والعجز بقوله ان عجايب
العالم السفلي يتعذر علينا الاحاطة بها فكيف عجايب العالم العلوي واذا امتنع
علينا ذلك من طريق القياس والاستنباط فامتناعه علينا ونحن في عالم الظلمات
من طريق المشاهدة والانكشاف اولى وبعد قد بقي من المزايا تصدينا لذكرها
في كتابنا الموسوم برياض القدس وشرحنا على الهيات كتاب الشفاء وذلك
فضل الله يؤتيه من يشاء قال الشارح مباينة او غير مباينة الترديد ليشمل
الاضافات القايمة بذاته تعالى قال الشارح موصوفا بصفات غير اضافية
ضرورة اتصافه بالعلوم التي هي صفات حقيقية على ما ذكر قال الشارح
ضرورة ان الادراكات كلها غير مباينة لذاته ضرورة حصولها في ذاته
قال الشارح ان معلوله الاول غير مباين لذاته لان معلوله الاول حينئذ يكون العقل
الحاصل في ذاته من المعلول الاول الموجب لوجود المعلول الاول ايس الظاهر
ان تلك الصورة هو المعلول الاول الذي هو العقل قال الشارح لكون الشيء
الواحد الخ انما يصح اذا كان القبول هو الزماني لا الذاتي كما نص عليه الشيخ في
المباحثات وقد استوفينا الكلام فيه قال الشارح غير مباين لانه لو صدر
عنه الصور المتقررة في ذاته مع العقل الاول لزم استناد الكثرة اليه فيلزم

ان لا يكون واحدا فضلا من ذلك ان يكون الصدور بلا اولا او لا الاتكال التام
واسطه في صفاته الكمالية وعلى تقدير عدم كونها من صفاته الكمالية فلا يصح قيامها
به تعالى لعدم حاجته اليها ولم يقم دليل عليه وعلى فرض كونها صفة كمالية له لزم
استنادها اليه في مرتبة واحدة فيلزم استناد الكثرة الى الوحدة والاتكال متصفا
بعضها دون بعض تعالى عن ذلك علوا كبيرا واليه اشار بقوله يكون محلا لمعلولاته الكثيرة
الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك وذلك بخلاف ما اذا لم يكن صفة كمالية لجواز
ان يتقدم استناد بعضها اليه على استناد بعض اخر بان يكون شرطا له ومن
المحققين من قال ان الشيئية على قسمين شيئية ثبوتية وشيئية وجودية و
الشيئية الوجودية هو ظهور الشيء بالوجود العيني في مرتبة من المراتب وعالم
من العوالم والشيئية الثبوتية هو ثبوت الشيء في العلم لا في الخارج وقد ذهب اليه
المحققين من الصوفية كمحيي الدين العربي انتهى ولعل المراد به ما قيل ان نحو العلم
هنالك على عكس نحو العلم عندنا وان المعلوم هنالك يجري من العلم مجرى الظل
من الاصل وما عند الله هو الحقايق المتاصلة التي هي سر الاشياء منها بمنزلة
الضوء والاشباح فما من الاشياء عند الله احق بها فما بينها عند انفسها
والحاصل ان حضور المبدأ عند العالم علم بما يترتب عليه على اكمل وجه واتم
نعم صح ان الاصل اتم في شيئية العكس من العكس في شيئية نفسه ومن
هنا قيل ان العلم بالشيء الخارجي اولى من العلم به بحسب وجوده الارتسامي في المرآة

لكونه اصلا نظرا اليه وبالجملة يصح ان يكون المراد من الشيئية الثبوتية للشيء
هو وجود مبدئها الذي هو العلم بها لا وجود صور تهافيه ومن ههنا ظهر
حال ما قال الفاضل الدواني ان هذا قريب من كلام المعتزلة القائلين بثبوت
المعدومات وليس الفرق بينهما الا ان المعتزلة ينسبون ذلك الثبوت
الى الخارج وهؤلاء الاعلام ينسبون به الى العلم ويقولون انه ثبوت علمي انتهى
وهو قد نشأ من الغفلة عن ان تلك الشيئية الثبوتية على محاذات ما ذكره
المعلم الثاني في السياسات المدنية بقوله فالاول يعقل ذاته فان كان ذاته
بوجه ما هو الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته عقل بوجه ما الموجودات
كلها لان ساير الموجودات انما اقتبس كل واحد منها الوجود عن وجوده ومن
ههنا ظهر سر ما اخترناه في توجيه ما وقع عن الشيخ في الاشارات فليتدبر
الشارح وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما سنه بذاته وذلك لان علمه لما كان فعليا
اي سببا لوجود الشيء في الاعيان كانت المعلولات كلها بواسطة الصور المعقولة له
في ذاته فلا يكون مباينة قال الشارح انه العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته
لذاته الى صورة الخ الشيخ قد مهد قاعدة ثم حل الايرادات اما القاعدة فهي انه كما
جاز ان يكون الادراك في هذه الصورة لا يكون بحصول غير صورة ذاته في ذاته
فلم لا يجوز في المبدأ الاول نظرا الى ما يصدر عنه لذاته على هذا الوجه قال الشارح
او بتلك الصورة فقط كلامه يدل على انه امر اضافي وهذا خلاف مذهب جمهور الحكما

قال الشارح وحكمت بان عقله لذاته علة اى ذات الاول علة للمعلول الاول
وعقله لذاته علة لعقله للمعلول الاول والعلتان واحد فكذا المعلولان
وح تسقط الشك الاول لانه الشك من الاعتبارات هنا وكذا الثانى لانه تعالى
موصوف بصفات اعتبارية وكذا الثالث لهذا قال الشارح ولا مدخل
للتصديقات فى ذلك لان المنقسم الى الكلى والجزئى المعنى المفرد قال الشارح
من حيث هى مخصصة اى من حيث انها مخصصة بعينها قال الشارح لا انها
اى لا ان المخصصات والجزئيات قال الشارح فى ذلك الشخص لانه تصرح جزئية
قال الشارح ثم قال ثم تخصص بها اى تخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدء
اى الذى شانه ذلك هذا من المواضع التى يعسر التعبير عن مرادهم قال الشارح
كما ظنه الفاضل الشارح قال الامام هذه الالفاظ ليس لها مزيد فايدة فلعلها ليست
من كلام الشيخ والاولى حذفها قال هذا الشارح انه يجب ان يذكر هذه الالفاظ لتعريف
الفرق بين زمان اول الحالين واخره قال الشارح لحقها الى امر كلى فالاضافة
الاوليه المقدرة الى امر كلى وهى القدرة مبنى على تحريك جسم ما ولها اضافة ثانية
الى تحريك الحجر والشجر باعتبار اندراج هذا الجزئى تحت الامر الكلى فلا يلزم من انتفاء
المقدور الجزئى انتفاء الاضافة الثانية لا الاضافة الاولى اللازمة للقدرة قال
الشارح هذا القسم كالمقابل وانما كان كالمقابل لان المعتبر فيه ان لا يكون صورة
متقررة ويكون معه للاضافة وهذه وان كانت متقررة لكنها مقتضية

للاضافة باعتبار القيد الاخير صار مقابلا قال الشارح لم يكن ذلك اى ولهذا
لم يكن العلم بالكبرى كافيا فى العلم بالنتيجة وان كان الاصغر داخلا فيها بالقوة
قال الشارح لانهم سووا ان الاضافة التى هو بعضها يعنى لانهم جوزوا التغير
فى الاضافات التى يتعلق الموصوف فى الصفة فانا بينا ان الاضافة التى تتغير
هى ما يتعلق بالمقدور الجزئى دون الامر الكلى وذلك ليست باضافة بالذات
بل بالعرض وذلك ظاهر كلية المثال هذا مع انا نقول لانم ان الاضافة وجودية
بل معناها الاهنا ولا يلزم من تغيرها تغير فى الذات بل فى هذه الاضافة التى فى
العقل وانت تعلم ان هذا الجواب لا يتوجه على قاعدة الحكيم فهو ساقط قال الشارح
عالما بشئ يختص بالاضافة والا لكان العلم جهلا ضرورة ان العلم بوجود زيد مثلا
لو لم يتغير عن حاله حين ما يتعلق بنقيضه لكان العلم باحد النقيضين هو العلم
بالاخر وليس كذلك فليتدبر قال الشارح علمه بالجزئيات على الوجه المقدس
العالى عن الزمان والدهر ان نسبة المتغير الى الثابت دهر والى المتغير
زمان واما نسبة الثابت الى الثابت فهو سرمد ونفى الدهر والزمان عن
علمه تعالى انما يصح اذا كان الموجودات التى تنسب اليه تعالى غير زمانيه وهو
ظاهر على مسلك قيام صور الاشياء بذاته تعالى لان نسبتها اليه نسبة ثابت
الى ثابت فلا يكون دهرا ولا زمانا واما على ما حققنا من ان علمه تعالى بها من
حيث علمه بذاته فلا يكون هنالك الاذاته لحقه المطلقة من كل جهة فلا يكون هنالك

نسبة لا نسبة متغير الى ثابت ولا الى متغير فلا يكون زمان ولا دهر فلهذا
قال ان علمه تعالى مقدس عن الزمان والدهر قال الشارح ثم ان هذا الحكم
يوهم مناقضة للقول وانما كان مناقضا لانه قد سبق ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
والجزئيات سواء كانت زمانية او لا معلولات للبارى تعالى فيجب ان يكون عالما
بها فالشيخ خصص لدعوى الكلى لكون هذا الفرد معارضا له فهذا الفرد خصص
ذلك الحكم الكلى وهو المعنى بقوله هذا الشارح هذا الكلام تشبه سياقة الفقهاء
وانت تعلم ان هذا ليس بشئ لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول حكم كلى والصورة
المذكورة لا تحصل العلم بها بل الاحساس اذ لا نسلم ادراك المحسوسات على
الاختصاص بل ادراك الكليات قال الشارح هذا تاكيد لح بناء على ما ذكر
سابقا ان واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته ويعقل ما بعده من حيث
هو علة لما بعده قال الشارح من حيث هى معقوله فى العالم العقلى بابداع
الواجب اياها لعل المراد بجميع العقول لا العقل الاول فقط لانه يطلق العالم
العقلى على ما قلناه وذلك كما يظهر من كلام تاليس الملطى بعد قوله ان للعالم
مبدعا سبحانه وتعالى لا تدرك حقيقته العقول من جهة هويته وانما يدرك
من جهة اثاره ان العقول الذى لا مرد له انه تعالى هو المبدع ولا شئ مبدع غيره
فابدع الذى ابدع ولا صورة له عنده فى الذات لانه قبل الابداع انما كان هو فقط
واذا كان هو فقط فليس له توح جهة وجهة حتى يكون هو صورة او حيثية و

حيث حتى يكون هو ذا صورة اذ الوحدة الخالصة تنافى هذين الوجهين ثم
قال لكنه تعالى ابدع العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعلومات
كلها فانبعث من كل صورة موجود هى صورة تحمل الصورة العلمية هو ذات
العنصر وما من موجود فى العالم العقلى والحسى الا انه فى ذات العنصر صورة
ومثال عنه ثم قال ومن كمال ذات الاول الحق سبحانه وتعالى انه ابدع مثل هذا
العنصر مما تصور فى ذاته تعالى انه فيه الصور بعض صور المعلومات فهو فى
مبدعه وهو تعالى فى وحدانيته وهويته ان يوصف بما يوصف به مبدعه
انتهى ومن الظاهر من هذا امران احدهما تقدسه تعالى عن قيام الصور العلمية
بذاته وثانيهما اطلاق العالم العقلى على جميع العقول ثم ان المراد من الجواهر
العقلية فى عبارة الشارح المحقق هو الصور العقلية وما معها من الصفات
القايمة بها ثم انها باعتبار كونها مجتمعة ومجملة تكون قضاء وباعتبار اخذها
مفصلة تكون قدرا ولما كان المغايرة بين المجمل والمفصل بحو الادراك دون
المدرك قال مرة واحدة باعتبارين وذلك بخلاف ما عليه امر الصور الجسمانية
وما معها حيث قال والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين ثم ان ذلك
على تقدير كون القضاء عبارة تلك الصور فى حد الابداع واما اذا كان
عبارة عن علمه البسيط الذى يعلم بحسبه كل موجود من الموجودات كما قاله
فيثاغورس من ان البارى عالم بجميع المعلومات على طريق الاحاطة بالاسباب

التی هی الاعداد والمقادیر وهی لاتختلف فعلمه لاتختلف واراد بالاعداد العقول
والنفوس وبالمقادیر الافلاک والکواکب وحرکاتها وقدر اوجهه واوضاعها
واحوالها التابعة للحرکات فی اجزاء الدهر وحدوده هذا کله فیکون هنا قضاء
وتلک القدر واما کونهما مرة واحدة فلانه لایخفی جواز ان یشیر الیهما قوله وعنده
مفاتح الغیب لایعلمها الا هو وثانیهما علم علی معنی المنکشف لایجعی مبدأ الانکشاف
وهو حضور علل الموجودات الخارجیه عنده علی ما قیل ان الصادر الاول
علم تفصیلی بالصادر الثانی وهکذا فکذلک الصور العلمیه القایمه باللوح و
ماسواه وثالثها اعیان الموجودات الخارجیه ولا استبعاد ان یشیر الیها بقوله
العزیز ویعلم ما فی البر والبحر کما ان قوله الا فی کتاب مبین اشارة الی الثانی او بالعکس
فتدبر ثم لایخفی ان عند افلاطون للعوالم متطابقة احدها عالم الاجسام وثانیها
عالم المثال وثالثها عالم المجردات وکل ما وجد فی عالم الاجسام له مثال فی عالم المثال
ومثال فی عالم المجردات ووافقه ارسطو فی اصل وجود هذه العوالم لکنه خالفه
فی ان المثل قایمة بذواتها فقال ان المثل الخیالیه انما یقوم بالقوی الخیالیة والمثل
العقلیه انما قامت بالمجردات فالنزاع الذی بینهما بحسب الظاهر انما هو فی نحو
وجود المثل النوریه والظلمانیه بعد اتفاقهما فی اصل وجود العوالم الثلثة
بل العوالم عندهم اربعة احدها عالم الملک وثانیها عالم المثال والاشباح و
ثالثها عالم النفوس ورابعها عالم العقول وکل ما وجد فی عالم الملک له مثال

سبحی خیال فی عالم المثال وهو علم به علی نحو العلم الخیالی کما ان له مثالا کلیا نوریا
فی عالم النفوس وهو ایضا علم به علی النحو الکلی العقلی وکل ما هو موجود فی هذه
العوالم الثلثة اعنی عالم الملک وعالم المثال وعالم النفوس فله نحو انطباع فی
عالم العقول بمعنی انطباعا لایقا بالعقول وجمیع هذه العوالم الاربعه بعض عن
واجب الوجود منکشفا عنده بان بعض عنه تعالی اولا العقول منکشفة و
فی ضمن انکشاف العقول انکشاف العوالم الثلثة ثم بعض عنه تعالی عالم النفوس
منکشفه وفی ضمن انکشافه انکشاف عالم الملک ثم یفیض عالم الملک والحاصل
ان هذه العوالم تصدر عنه تعالی منکشفة علی ان یکون ذاته تعالی منشأ انکشافها
لا انها خلقت فانکشفت ثم انه لاتفصیل ولا اجمال فی علمه تعالی بل علمه علی سنة
واحدة من الازل الی الابد والواقع فی عبارات الحکماء هو ان علمه تعالی بها علم
بسیط قال الشیخ فی الشفاء ان واجب الوجود مبدء لکل وجود معقل من ذاته
ما هو مبدء له وهو مبدء للموجودات التامة باعیانها وللموجودات الکاینة
الفاسدة بانواعها اولا وبوسط ذلک مبدء لاشخاصها ثم قال الفاسدات
ان عقلت بالماهیة المجردة وبما یتبعها مما لایتشخص لم یعقل بما هی فاسدة انتهی و
لعل مراده من هذه العبارة ای قوله لم یعقل جزاء للشرط علی ان یکون بیانا لفساده
مما حاصله انه تعالی لو عقل هذه الجزئیات بماهیتها الکلیه دون هویاتها
الشخصیه یلزم ان لایکون معقوله کذلک وهو خلف فاسد ثم قال وان ادرکت

بما هی مقارنة بماده وعوارض ماده مشخصات لم یکن معقوله بل هی محسوسه
او متخیله ونحن قد بینا فی کتبنا ان کل صورة محسوسه وکل صورة خیالیه
فانما تدرک من حیث هی محسوسه او متخیله باله متجزیه هذا کلامه بما حاصله
ان علمه تعالی بالجزئیات المتغیرة لیس من طبیعتها الکلیه ولا بها بما هی متغیرة من حیث
انه یلزم علی الاول ان لایکون معلومه له بما هی اشخاص وعلی الثانی یلزم التغیر و[illegible]
فتعین من ذلک ان یکون علمه بها بما هی اشخاص علما غیر زمانی وذلک من وجهین
احدهما علمه بها من حیث ذاته الذی یعقل جمیع الاشیاء بها وثانیهما باعتبار
حضورها عنده ومن ههنا قال بعد ذلک المقال بهذه العباره بل واجب الوجود
انما یعقل کل شیء علی نحو کلی ومع ذلک لایعزب عنه شیء شخصی انتهی وبما قررناه
ظهر اندفاع ما قال بعض الاعلام من الایراد علی ما ذکره الشیخ کما نقلنا هذه العبارة
فیعلم من ظاهر کلامه ان الموجودات الکاینه الفاسدة ما ینکشف عند واجب
الوجود الا بالصور الکلیه الموجوده قبل ایجادها ولا ینکشف عنده تعالی
باعتبار وجودها العینی الذی هی متغیرة باعتباره ونفی هذا الانکشاف غلط
صریح نشأ من غطاء علی البصیرة فان واجب الوجود هو مبدء لوجود تلک
الجزئیات الکاینة الفاسدة فتصدر عنه تعالی منکشفة ولا مانع من الانکشاف
اصلا فان واجب الوجود یعلم بذاته الجزئی الکاین الصادر عنه تعالی حین کونه
موجودا ولا احتیاج فی ادراکه تعالی الی الالة ثم قال والعجب کل العجب ان هذا

القایل الکامل صرح بان واجب الوجود مبدء لکل وجود وبان لایعزب عنه شیء
شخصی ومع ذلک حکم بان الجزئی المحسوس الموجود فی الخارج غیر حاضر عنده تعالی
عن ذلک علوا کبیرا انتهی ووجه دفعه ظاهر کما قررنا والعجب ثم العجب من هذا الکامل
انه عقل عما اراده الشیخ ههنا ولعل ذلک قد نشأ من غطاء علی البصیرة وتمام تحقیقه
فی شرحنا علی الهیات کتاب الشفاء **قال** الشارح وما معها موجوده فی
القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارین الاعتبار الاول هو ان الجواهر العقلیه
کلها موجوده فی علم الباری تعالی بالاجمال وهو القضاء والاعتبار الثانی امتیاز
بعضها عن بعض فی العالم العقلی وهذا عبارة عن القدر وهذا القضاء وذلک
القدر غیر ما اصطلحوا علیهما **قال** لما ان الامور الممکنة فی الوجود منها
امور لایمکن ان تکون فاصله الی قوله فان فی ان لایوجد خیرا کثیرا ولا یؤتی به
تحرزا من شر قلیل شرا کثیرا ولا یخفی ان هذا بظاهره یخالف ما وقع منه مرکبا
النفس من الشفاء وذلک حیث قال واما الخیر والشر والموافق وما اشبه ذلک
فهو امور فی انفسها غیر مادیه وقد یعرض لها ان تکون مادیة والدلیل علی ان
هذه الامور غیر مادیه ان هذه الامور لو کانت مادیة لما کان یعقل خیرا وشرا
ومخالفا وموافقا الا عارضا للجسم وقد یعقل ذلک بل یوجد یعقل ان هذه الامور
فی انفسها لامادیة وقد یعرض لها ان کانت مادیة انتهی ولا یخفی ان غایة ما یمکن ان یقال
فی دفع ما یتراءی من المنافات بینهما هو ان الشر والخیر من الامور العامة

كما اشار اليه بقوله فهو امور في انفسها غير مادية وقد يعرض لها وكون الخير المطلقة
منحصرة في الجواهر العقليه من بين عالم الامكان لا ينافي ذلك ومعنى البرهان
وذلك لان مطلق الخير اعم من الخير المطلقة ويجوز وجودها في غيرها كما يشعر
به قوله وقد يعرض لها ان يكون مادية ثم ان تلك الجواهر المقدسه المبرء عن
الماده والقوه مشوبه بنوع من الشر ايضا لعدم كونها وجودات محضه حيث
اتصافها نايد على ذاتها نعم ان الخير المحضه منحصر فيه تعالى لتجرده عن الماهيه
وقوتها واذا تقرر هذا فنقول ان الخير والشر كليهما موجودتان في الاجسام
وما يتعلق بها من النفوس وما يقوم بها من الاعراض وكذا في المجردات المفارقة
والمفارقات المحضه عنها مطلقا كالعقول على تفاوت مراتبها وبالجمله
ان انتفاء القوه والنقصان عنها بحسب الواقع لا ينافي وجودهما فيها بحسب ذاتها
وصفاتها لكونها في ساحة الامكان الذاتي وساهم العدم الاصلي كما يحكم به ساطع
البرهان على وفاق ما نطق به صريح الفرقان بصادع البيان بقوله كل شئ
هالك الا وجهه قال الشارح لا نعني بها انها لا تعد غايتها قال الشارح
امور وجوديه كذلك اي غير موثره اي مختار قال الشارح هي مباديها الاعدام
المعلومه قال الشارح بالقياس الى الكل من الفلك وغيره قال الشارح
ووقوع التعاوم اشارة الى الشرور التي هي امور وجوديه قال الشارح هذا
البحث اي بحث وقوع الشر قال الشارح والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون

عن كيفيه صدور الشر اي لا نم ان غرض الفلاسفه فضول وانما يكون فضولا
ان لو بحثوا عن كميه وقوع الشر لكن ليس كذلك بل بحثوا عن كيفيه وقوع الشر في
قضائه وقدره ومن الظاهر ان هذا لا يتوقف على ما ذكره الامام قال الشارح
والجواب انهم لم يبحثون عن مهيه الشر تقرير الجواب انا نختار العدم على الشر وبيانه
ان المهيه التي تعبر عنها الجمهور بلفظ الشر يستعمل على اختلاف مواضعها ومدلولاتها
بهذا المعنى فيسمع مدلولات هذا اللفظ دل على ان الشر عدم ومثل هذا لا يعد تعيينا
وانما لم يحتج عليه لانه بين ان المراد من بحث الشر كيفيه وقوعه لا انه لم وقع في العالم
حتى يتوجه ما ذكره قال المص ولا يصغي اليه كانه اشاره الى ما يتوجه المعتزلين
ان النجاه لا يحصل الا بالاعتقادات الحقه من سبيل البرهان والدليل لا من طريق
حصول الظن من التقليد قال الشارح فان فيه ما يدل على شمولها العموم
اما التعميم فلقوله لكل شئ واما التخصيص فلقوله سنقول قال الشارح والجواب
ان العقاب للنفس حاصل الجواب ان العقاب ليس من خارج بل ذلك من الهيات
الرديه التي تمكنت بواسطه ملابسة النفس اللذات الحسيه وارتكابها المعاصي
كما في المريض عند تناول الاغذيه الكثيره فان تناولها اوجب كيفيه تلك الكيفيه
موجبة للمرض قال الشارح لاجل الغرض العام وهذا لا يدل على ان الواقع يكون
على هذا الوجه قال الشارح من مبتد له من خارج اي شخص من خارج يبتدي
ويقول قال الشارح ثم اذا سلم اي ان سلمنا العقاب الخارجي كما ذهب اليه اهل الملة

قال الشارح لا يمشي على قول المليين وانما لا يمشي على قواعدهم لان الشيخ بين ان
تعذيب المجرم والتصديق والايفاء بالتخويف انما كان لاجل الغرض العام كما في تعذيب
البدن وهذا انما ينافي ان لو لم يكن الها لكون اكثر وتعذيب لبعض الخلاص
الاكثر ولكن ذلك خلاف مذهبهم قال الشارح واقول على الاول انما ذكر
هذه المقدمه وان كان في بادي النظر يوهم انه لا يتعلق بالجواب لانه اراد
ان تميز بين القدر الذي يقول به المتكلمون والذي يقول به الحكما والفرق بينهما
ظاهر حيث ان هولاء ذهبوا الى انه عبارة عن وجوب استناد الجزئيات الى
الاسباب المتكثرة وذلك بخلاف ما عليه امره عند المتكلمين من الاشاعرة
حيث ذهبوا الى انه لا موثر في الوجود الا الله فلا يقولون بالاسباب المتكثرة
واذا ثبت هذا فلا نم ان حكمهما واحد لاشتراكهما في السوال فان السوال عن
التخويف مدفوع لانه في القدر يكون من الاسباب الموجبه لوجود الجزئيات
ثم جاز ان يحصل التخويف مقدرة لكونها من الاسباب الموجبه للمنع من المعاصي
وباقي هذا الجواب ظاهر قال الشارح فلم لم يكن للتخويف اثر لان الموجب هو
الواجب لذاته فقط دون التخويف وغيره قال الشارح ولا يمكن ان يوجد فيه
ما يناقض هذا الحكم وهو قوله تعالى ان الله يغفر من يشاء وسعت رحمتي كل شئ
ولا تقنطوا من رحمة الله قال المص والمراد منهما الحالة التي يكون او يحصل لما
كان الاختلاف بين العقلاء في ان البهجة والسعادة يكون في هذه النشاه

الفانيه ومن بعد في تلك النشاة الباقيه اولا يكون في هذه النشاه مطلقا ويحصل
في تلك النشاه الباقيه اولا يكون في هذه النشاة وذهب الى كل منهما قوم دون
قوم فاشار اليهما الشيخ بقوله يكون او يحصل ولكن الظاهر من كلام بعض الاعاظم
ان النفس سيما الكامله المشرفه اذا شاهدت المبدء الاول والتذت بلذات
مشاهدته قل اقبالها الى الجسم وعالم المحسوس وكلما زاد اقبالها اليه نقص توجهها
الى ذلك العالم فنقص توجهها الى تدبير جسم بل يعرض عنه فبقيت اجزاء بدنها
ويفسد ويتحلل تركيبه ويبطل نظام اعضائه واتصالها فلم تبق حيوة بدنيه لاعراضها
عن البدن وتركها اياه بالكليه كان نظام اجزاء البدن واتصالها من اثار المجرد
كما هو المشهور وبالجمله ان اللذات العقليه يحصل للعقول المشرفه اذا خلصت
عن الكدورات الحسيه غايتها الا ترى ان المرودين لا يلتذون بالحلاوة الذوقيه
ولا يبتهجون باللذات الحسيه وذلك لعروض الافات لهم ولم ينل تلك اللذات
كما هي فكذا الحال في تعلقها بابدانها المظلمه حيث يمنعها من التوجه التام الى العالم
القدس والطهارة وفي التوريه ما هذا تعبيره ان ابن ادم لا يراني وهو حي على
حال حيوته البدنيه وكيفيه المزاجيه ومن ههنا ظهر سر ان الحيوة حيوتان
حيوة بدنيه وحيوة عقليه والاولى موت الثانيه والثانيه موت الاولى قال
سيد سلسله الاوصياء وامام زمرة الاولياء بقوله العزيز الناس نيام فاذا ماتوا
انتبهوا وبعض الصوفيه قد نظم في بيت حيث يقول شعر فاقتلوني يا ثقاتي ان

فی قلی حیوتی ٭ وحیوتی فی مماتی ومماتی فی حیوتی ٭ والحاصل ان الجمع بین اللذات
الحسیه والعقلیه لایمکن فی هذه النشاه لان الانسان مع استغراقه فی تجلی
انوار عالم القدس لایمکنه ان یلتفت لفت شیء من اللذات الحسیه ومع استغراقه
فی نیل هذه اللذات واستیفائها لایمکن ان یلتفت لفت تلک اللذات الروحانیه
وانما تعذر هذا الجمع لکون الارواح البشریه ضعیفه فی هذا العالم لتعلقها
بالاشباح البدنیه فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة
قوت وکملت فاذا اعیدت الی الابدان تارة اخری کانت قویه علی الجمع بینهما اللهم
ارزقنا الجمع ثم الجمع ثم ان شیخ اتباع الرواقیین ومحیی مراسم الاشراقیین قال
ما یناسب المقام فی تاویل بعض الایات الکریمه القرانیه من ان المتخیله الدائمه
الحرکه فی المحسوسات هی الجبل الحایل بین العالم العقلی وبین نفوسنا المنعها
القوة العاقله عن لحظ المعقولات ورویتها العقلیه کما ان الجبل یمنع
القوه الباصره عن ادراک المبصرات ورویتها الحسیه الم تر ان موسی علی
نبینا وعلیه الصلوة والسلام والتحیه والاکرام لما طلب الرویه الحاکیه عنه
قوله تعالی رب ارنی انظر الیک قیل له ای فی الجواب لما نطق به الکتاب الحاکی
عنه قوله تعالی لن ترانی ولکن انظر الی الجبل ای القوة الخیالیه الحایل فان ان
استقر ای الجبل المذکور مکانه ولا یتحرک فی المحسوسات لیشوش القوه العقلیه
فی ادراکها ما فی هذا العالم من الانوار لان عدم استقرار هذا الجبل الحایل الدائم

التحرک شاغل للنفس عن التوجه الی عالم القدس المنزه عن العوارض المحسوسه
واللواحق المادیه واستعمال القوة العقلیه فی ادراک ما فی هذا العالم من
الانوار فلذا لما تقدم السانح القدسی الی عالم النحل او بما اعرضت النفس مما یجری
فیه من المحسوسات قهر ای قهر السانح القدسی هذا الجبل الحایل کما قال الله
سبحانه تعالی فلما تجلی ربه للجبل باستعمال القوة العاقلیه فی المعقولات فقط
جعله دکا وتلاشی وخر موسی صعقا لانه انقطع سلطان البشریه وحکمه
وقوته بظهور سلطان الحقیقه وحکمه اذ النور الاشد اذا ظهر لا یکون
للاضعف منه ضیاء ونور اللهم یا قیوم الوجود ویا فایض المجد والجود
ومنزل البرکات وغایه الحرکات ومنتهی الرغبات ونهایه الطلبات
طهرنا من رجس الظلمات وخلصنا عن غسق الطبیعیات الی مشاهدة
انوارک والی معاینه اضوائک واحشرنا مع الذین انعمت علیهم من النبیین
والصدیقین والشهداء والصالحین وحسن اولئک رفیقا قال الشارح
من جهه الخیر احتراز عن الالام فانها تحصل لذوی الخیر لکن من تلک الجهه قال
الشارح واعلم ان من المشهورات السعاده هی اللذه فذهب بعضهم الی ان
السعادة نفس اللذه حتی قالوا ان السعید ما یلتذ والاولی حمله علی اللذه
الجسمانیه لان السعیده فی الروحانیات ملتذ باللذات العقلیه قال الشارح
هی اقوی من الحسیه الظاهر بوجوه انما تتم هذه الوجوه لو سلم ان صاحب تلک اللذه

الوهمیه لیس بجاهل وله منع ذلک وکذا فی البعم لجواز ان یکون ذلک من الخوف
قال الشارح فنتجان ان اللذات الباطنه ای لذه الغلبه موثره علی اللذه الاکل
ومتی کان کذلک یلزم ما ذکرنا وهکذا فی البواقی قال الشارح فلا ینبغی لنا الی اذا
تحقق ما ذکرنا ان اللذات العقلیه لا نسبة لها الی الحسیه فلا ینبغی ان یلتفت
الی مثل هذا القایل قال الشارح الا بالمجاز وهو لاله الخاص علی العام قال الشارح
لان اللذه لیست هی ادراک اللذه فقط هذا الدلیل لا یدل علی انه لا یجوز الا قتصار
بقولنا لما هو عند المدرک بل یدل علی ان اللذه لیست هی ادراک اللذیذ ومن
البین الفرق بین العبارتین والاولی ان یقال انما ذکره لیکون المقصود مذکورا
بالمطابقه لان المراد بما هو عند المدرک هو الحصول قال الشارح اخر ذکر
الخیر انما اخر ذکر الخیر عن الکمال الا ان الخیر یفید تخصصا مالان الحصول المبراء
عن القوه اذا کان موثرا کان خیرا فاختص ذلک الحصول بالخیر قال الشارح
کما لا وخیرا من جهه کما ان استماع النغمات الطیبه کمال للسامعه وخیر بالعنایس
الیها دون سایر قویها وکما ان الغلبه علی العدو کمال للقوة الغضبیه ولیس
کذلک نظرا الی العاقله فیکون کالامر جهه دون جهه واما القول لجواز کون شیء
کمالا لشیء یکون عنده موثرا وغیر کمال لشیء لا یکون عنده موثرا فلا یلایم مقاما اخر
فلیتدبر قال الشارح وهما اقرب الی التحصیل لتقدم ذکر النیل والوصول فی هذین
التعریفین فی احتیاج اللذه والالم الیهما اذ الظاهر ان النیل غیر مفتقر لا نا نتصور

الاشیاء ولا نتذکرون حصولها وکذا فی الالم قال الشارح قال الفاضل الشارح
تعریف اللذه بالخیر فساد هذا الاعتراض بین لما بین ان المراد بالخیر والکمال ای شیء
هو وعلی فرض تسلیم لکون المراد منه الوجود الخاص لا ای موجود کان فسقط
النقض بما ذکره واما فی الالم فلو سلم بعد ما فیه ولکن لا یلزم من عدم الاحساس
بالعدم عدم الادراک اذ لا یلزم من نفی الخاص نفی العام واعتراضه علی الکمال ساقط
ایضا لما بین ان المراد بما من شانه ان یکون لا یتقا مناسبا له ومما ینبغی حصوله قال
الشارح امکان اتصافه تفسیر لمعنی قولهم من شانه قال الشارح والذی هو عند العقل
خیر ای بعد المفارقه قال الشارح وباعتبار ای عند استکمال القوی العملیه قال
الشارح بعد ان صرح الشیخ بان الخیر فی قوله انفا وکل خیر بالقیاس فانه یدل علی ان
الخیر کمال بخصوص قال الشارح لیس هناک حاصل ای لا نسلم صدق حد اللذه
علیهما لانتفاء شرط اللذه وهو الادراک قال الشارح والشیخ استعمل لفظ الذوق
ای الشیخ انما قال لفظ الذی هو فی وقاو ما قال المعنی الذی هو نیل اللذه لاستلزامه التکرار
لان اللذه تتضمن النیل وکذا الاحساس قال المصنف تنبیه انه قد یصح الحکم فیه تنبیه علی
ان ثبوت اللذه العقلیه بالبرهان لا ینافیه عدم نیلها فی هذه النشاه لما علمت
ان الجواهر العقلیه المتعلقه بابدان ناسوتیه شبیهه المناسبه بحال المجرد وشدید
الارتباط بالمثل قال الشارح وهذه هی اللذه العقلیه لا یخفی ما فیه من المناقشه
فی ان المعتبر فی اللذه ما یقال هو نیل ادراک الشیء بذاته لا بصوره مساویه له ومن البین

ان الكمالات العقليه هی صور الموجودات لا ذواتها فلا یکون لذه الکمال المعتبر فیها
النیل والوصول الا ان یقال ان النفوس بعد مفارقتها عن البدن تصیر واصله
الی اعیان تلك الحقایق التی تصورتها فی هذه النشاه ثم ان النیل الماخوذ فی تعریف
اللذه هو النیل الحقیقی ومن ههنا ظهر حال ما قال بعض الفضلا حیث قال اقول لا یمکن
انکار تحقق اللذه فی وصل المحبوب ثم لیس مثل اللذه التی یکون فی وصاله فلا
ان یقال انه لم یحصل النیل بالقیاس الی ذات المحبوب بل یحصل صورته الخیالیه
وهذه الصوره ایضا محبوبه من حیث انها صورته هذا کلامه علی انه یصح النیل والوصول
حقیقه ضروره ان ادراك الشی عباره عن ارتسام صورته فی المدرك ومن الظاهر
ان الصوره باعتبار ارتسامها فیه علم وباعتبار ذاتها مع قطع النظر عن ذلك
معلوم فقد اجتمع فیه الادراك والوصول قال الشارح والحسی مشوب کله
قیل ان الاحساس اتم من التعقل بالحدود وهو محمول علی انه اذا ارید تحدید المعقول
فاذا الحس جزیات المندرجه تحته یکون لا محاله اشد اکتناها ضروره ان العقل
یدرکها ولا بقویها الحسیه والخیالیه والوهمیه ثم بعد ذلك یعقل مجردا وذلك
بخلاف ما اذا عقل اولا کذلك وبالجمله انه یتعلق به علی الاول ادراکات حسیه و
عقلیه بخلاف الثانی ومن ههنا ظهر اندفاع ما یتوجه الی ما وقع فی الشرح بقوله
والحسی مشوب من انه مناف لما حقق ان ادراك المحسوسات اقوی فکیف یصح الحکم
بان الاحساس مشوب کلی وجه الدفع ظاهر بما قررنا من ان المراد من کون الحس اقوی اذا

کان المقصود

کان المقصود نیل المعقول لا مطلقا فلا تدافع قال الشارح فهو غیر مجبور
بعد الموت ای لا یزول بعد المفارقه بل یبقی بقائها قال الشارح ولا یکون بسببها
تعذیب انما اختار التعذیب لان المعتبر فیه ما یکون بمعاقب من خارج دون
ذاك وهذا یخالف مذهبهم لما مر والجواب ان النفوس الکامله اختار القسم
الثانی ومنع عدم العذاب فانه لما رسخت الهیات الردیه فیها وکانت ترجو شیا
وما وصلت الیه تالم وتعذب بواسطه فقدان ما رجته کما ان النفوس
الکامله تلتذ بواسطه حصول ما رجته تالم هذه بواسطه فقدان ما رجته
وهذا کما تری لا یخلو اما ان یظهر بخلاف ما جزم اولا فان ظهر فلم یرو الذلك والا
فلا تشعر بالالم لان ذلك بواسطه خلاف ما ظهر له قال الشارح یرید بالعارف
الکامل بحسب القوة النظریه لا یخفی ان الظاهر من هذا الفصل وغیره من الفصول
السابقه اثبات المعاد الروحانی علی وجه عقلی ولم یلتفت الی اثبات المعاد الجسمانی
لا انه هو منکر به کما یتوهم العامه من سوء ظنهم بالحکما سیما بالشیخ بل لان الامر عندهم
المعاد الروحانی والوصول الی اللذات من الکمالات العقلیه قال فی الشفاء یجب
ان یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبیل الی اثباته الا من طریق
الشریعه وتصدیق خبر النبوه وهو الذی للبدن عند البعث وخیرات البدن
وشروره معلومه لا یحتاج الی ان یعلم وقد بسطت الشریعه الحقه التی اتانا بها سیدنا
ومولانا محمد صلعم حال السعادة والشقاوة اللذین بحسب البدن ومنه ما هو

مدرك بالعقل والقیاس البرهانی قد صدقته النبوه وهو السعاده والشقاوه
البالغتان الثابتتان بالمقاییس اللتان للانفس وان کانت الاوهام منا یقصر
من تصورها الان والحکماء الالهیون رغبتهم فی اصابه هذه السعاده اعظم
من رغبتهم فی اصابه السعادة البدنیه بل کانهم لا یلتفتون الی تلك وان اعطوها
ولا یستعظمونها فی جنب هذه السعادة التی هی مقارنه الحق انتهی وهو صریح
فی المدعی وکذلك ذکر الشیخ الکامل ابو نصر الفارابی الملقب بالمعلم الثانی فی
رساله عنوانها ثمارات لزینون الکبیر تلمیذ ارسطاطالیس وللشیخ الیونانی
رسایل قد شرحها النصاری شروحا ترکوا بعضها وزادوا وافترحت اما کما قال صاحب
علی الشارح شرح فصل بعد بیان المقاصد منها الدلاله علی وجود المبدا الاول
ومنها الکلام فی النبوه ومنها الکلام فی الشرع علی ما بین وذلك حیث قال
واما المعاد فقد ورد به الشرع ونحن نحسنه علی وفق ما امر به الشرع وهو ینقسم
الی لذات عقلیه ولذات حسیه کما قال افلاطن لکل امر ما فی عنده یرجع
فی یومه وقد ذکر ایضا فی کتابه فی الجمع بین الرایین حیث قال واما افلاطن فانه اودع
فی اخر کتابه فی السیاسه العضیبه الناطقه بالبعث والنشور والحکم والعدل
والمیزان وتوفیه العقاب والثواب علی الاعمال خیرها وشرها وانما قال ذلك بعد
ما ذکر ان ارسطو صرح بقوله ان المکافات واجبه فی الطبیعه ثم قال متصلا
بما نقلنا عنه فمن تامل ما ذکرناه من اقاویل هذین الحکیمین اغناه عن متابعة الظنون

الواهمه

الفاسده والاوهام المدخوله واکتساب الوزر بما ینسب الی هولاء الافاضل
ما هم منه براء وعنه بمعزل ثم بالغ فیه حق المبالغه فقال الذی یعنی الله من
ان المعاد الجسمانی مما اتفق علیه الحکما وفی کتاب اخوان الصفا هذه العباره
وهذا هو الذی اتت به الانبیاء علیهم السلم ثم قال ویوید شواهد الامتحان
ویحفظه قضاء البرهان وهو ما تضمنته الکتب السماویه ونطقت به التنزیلات
العلویه من اخبار ابتداء الخلق وبدو النشو واصناف خلقته وانواع من
الجواهر الروحانیه والجسمانیه وکیفیه ذاتها وامثالها خارجه عن اعتبار
البشر ومشاهدتها بالحواس واستنباطها بطریق القیاس والعلم بها من طریق
التصدیق بقول الانبیاء علیهم السلم الذین لا شك فی صدقهم مع اثر اسهم من البراهین
الساطعه والایات البارقه والمعجزات الخارجیه عن طوق البشر ولما کان
هذا خارجا عن وسع البشر والطاقه الانسانیه وعنی ذلك الدهریه واصحاب
الطبایع الی الانکار والجحود والخروج عن طاعه الانبیاء والمرسلین والرد علیهم
ومن تضاعیف البیان قد بان ان الحکما علی حقیه المعاد الجسمانی بل الظاهر
ما ذکره الشیخ فی الشفاء فی بحث تقسیم العقل الی القسمین امکان اثباته بطریق
عقلی بقوله ان العقل العملی یحتاج فی افعاله کلها الی البدن والی القوی البدنیه
واما العقل النظری فان له حاجتها الی البدن والی قواه لکن لا دایما ومن کل وجه
بل قد یستغنی بذاته هذا کلامه وانما قلنا ذلك لجواز تقریر ما یتخلص من کلامه

بوجوه منها ان هاتين القوتين لما كانتا مستندتين الى النفس الناطقة لنفسها
والى جوهر حقيقتها فلو زالتا عنها بعد تجردها عما يتعلق به من البدن لزم زوال
ما بالذات عن الذات فتعين من ذلك بقاؤهما معا فلو لم يعدها الى البدن
تارة اخرى لزم تعطيل تلك القوة العمليه دايما عن متبعاتها مع قدرتها البالغة
وقوتها الكاملة عليها فلزم من ذلك عدم كون جوادا على الاطلاق تعالى عن ذلك
علوا كبيرا ومنها ان للنفس الناطقة الانسانيه في كل نشاة وطور مظهرا
مناسبا لنشاتها المخصوصه المتعينه وتقريره على نظمه هو ان النشاة الانسانيه
لا ينفك عن تعينه للحيثيه المصحح للتعلق بالماده والا انقلبت حقيقتها عما لها
من الحقيقه الى حقيقه المفارقات الصرفة عن الماده مطلقا ضرورة ان لا متاز
بينهما بهذه الخاصيه وتلك الحيثيه فاذا امتنعت عنها انقلبت حقيقتها
اليها ونظيره بوجه ما امر الهيولى اذا تجردت عن الصورة وعن قابليتها لها فقد
اتضح ان تلك الحيثيه تلزمها غير منفكة عنها فيدوم تعلقها بها ابدا ثم انه
تعالى انه لو لم يعدها اليها تارة اخرى لزم تفويت مقتضى ذاتها عنها ومنها
انه لما كانت مستلذة بلذات جسمانيه فلو بقيت بعد مفارقتها عن البدن
خاليه عن تلك القابليه لزم انقلابها عقلا صرفا وهو محال فتعين من ذلك بقاؤها
معها فلو لم يعدها اليه مرة اخرى مع جواز الجمع بين اللذات العقليه والحسيه
والاستكمال بهما معا فقد منع عنها لذاتها الحسيه وكمالاتها مع كونها مستعدة

لها وعدم استحالتها بالنظر اليها فيلزم من ذلك ان نحو لحوم سرادقات عز
البخل والنقصان ونحوم حول جواديته المحضه تعالى عن هذا علوا كبيرا فان
قلت انه لو تمت هذه الوجوه لزم عدم مفارقة النفس عن البدن فيلزم ان لا
يتطرق اليها الموت الطبيعي قلت ان الشيخ قد اشار الى الجواب عنه في طبيعيات
كتاب الشفاء حيث قال الجواب ان تصور الكليه والجزئيه الى اخر ما ذكره ومنها
ما يظهر بعد تمهيد مقدمات منها ان الحشر الجسماني اى عود النفس الى البدن
الذى كان لها اولا امر ممكن جائز البقاء في النشاة الاخرى ومنها ان الافضل
الاليق في الحكمة والاكمل الاتم في المثوبة كون هذه النشاة الانسانيه في تلك
النشاة الباقيه مردودة الى ما لها من البدن والالتفات عنها كالاتها الطبيعيه التي
كانت لها في قوتها المزاجيه ومنها الانسانيه كما يلوح عما ذكره الحكماء بقولهم ان الكون
الحاصل بهم انه يشرف الحيوة اصناف ثلثه الحيوانات الارضيه التي لا تودى اهمالها
الا بجنس المعرفة الطبيعه لا غير والاحياء الروحانيه الى لا يودون خصائص
افضالهم الا بجنس المعرفة العقليه فقط والجوهر الانسى الذى يودى اهماله بحسب الطبع
والعقل معا ولا شك ان كمال الصنف الاول في اللذات الطبيعيه فقط وكمال
الصنف الثاني في اللذات العقليه فقط وكمال الصنف الثالث فيهما جميعا و
لذا يوجد في الكتب الالهيه وصف الاحياء الروحانيه في الامم الاعلى بالكمالات
العقليه مثل الثناء عليهم بانهم عباد مكرمون وملائكة مقربون وانهم لا

يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فانهم يسبحون الليل والنهار
ولا يفترون والوعد للانسان في الاكثر باللذات الطبيعيه كاقتصاص الوصايف
والاتكاء على الارائك والتقلب على الفرش والاصابة من الفواكه فالنفس الانسانيه
لن تقوم بكمالها المطلق لا بنيل اللذات العقليه والطبيعيه معا فالافضل
في الحكمة والاتم في السياسة والابلغ في المثوبة والاحكم في القدرة ان تكون الارواح
في القيمة مردودة الى اجسادها بعد ان تكون تلك الاجساد نيرة صافيه لطيفه
علويه فانها متى لم ترد اليها فقد اقتصرها على احد الصنفين من لذاتها وكمالاتها
وحرم الصنف الاخر منها وذلك يعود الى البخس ومنها ما يلوح من كلام بعض
اكابر الحكماء بان الافعال الالهيه متى يمكن وقوعها بحسب القدرة وانفع منها الاولى
الافضل اوجب العقل ان يبنى الحكم عليه ولا يعدل عنه الى غيره وان كان غيره
مقدورا عليه ثم لا يخفى على الناظر في هذه الصناعة ان في اعادة النفوس الى الابدان
الاولى تارة اخرى فوزا بالسعادتين الطبيعيه والعقليه على ان من السعداء من
لا ينال اللذة عقليه لعدم اصابته كمالات عقليه من المعارف في هذه النشاة الفانيه
فلو لم تكن تلك الاعادة لم يكن له شي من تلك السعادة فيكون السعداء في النشاة
الاخروية مطلقين فاذا تقرر ان هذه البراهين المستنبطة من فحاوى اشارات
الحكماء سيما الشيخ على المعاد الجسماني مع صريح عباراتهم على حقيته ظهر بطلان
ما قاله الشارح الفاضل في بعض مصنفاته من ان ارا اهل العالم في المعاد خمسة

وذلك ان المعاد اما جسماني فقط او روحاني فقط او كلاهما او ليس بواقع
اصلا او ليس شي من هذه الاحتمالات بجزوم فالاول قول اكثر المتكلمين والثاني
قول الفلاسفة والثالث قول جمع من الفلاسفة والرابع قول القدماء من الطبيعيين
والخامس هو المنقول من جالينوس انتهى ولا يخفى ان هذا افتراء على هولاء ولعل انه
تكاد السموات يتفطرن من هذه الفرية العظمى وتنشق الارض وتخر الجبال هدا
من هذه الشناعة الكبرى فان قلت لعل الشارح الفاضل حكم بذلك لان الحكماء
من قال بقدم العالم ومن الظاهر انه لا يجامع القول بالمعاد الجسماني ويؤيده ما
ذكره المحقق الدواني بعد نقل كلام ذلك الفاضل انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء
به النبي صلى الله عليه واله وبين انكار الجسماني بقوله قلت ولا الجمع بين القول
بقدم العالم على ما يقوله الفلاسفة وبين الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة
على هذا التقدير غير متناهيه فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير متناهيه
واماكن غير متناهيه وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان وباعترافهم انتهى كلامه
ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه لا يستلزم قدم العالم عدم تناهي النفوس الانسانيه
لجواز حدوثه على تقدير قدمه ووجوده على فرض حدوثه ولا يلزم قدمه عدم تناهيها
واما ثانيا فلانه على تقدير حدوثها لا يلزم عدم تناهيها ايضا ضرورة ان الانواع
قد تكون متولدة وقد تكون غير متولدة واما الايراد بجواز استناد الحركات
اليوميه الى الاوضاع الفلكيه فيلزم من ذلك عدم تناهيها فهو صحيح لو كانت

تلك الاوضاع واجبه التكرار فلم لا يجوز ان لا يقول القائلون بقدم العالم
بها قال الشيخ في الشفاء يشبه ان يكون في العالم قيامات تتوالى في سنين
لا تنضبطها التواريخ وليس يستنكر ان تفسد الحيوانات والنباتات وانما
ثم يحدث بالتوليد دون التوالد انتهى وهو صريح في المدعى قال صاحب الاشراق
لما كان ارتسام الصور الجسمانيه في القوى الجسمانيه الفلكيه ولا يتصور
هذا الارتسام عدم التناهي وجب تكرار الصور الجسمانيه بدون تكرر الاشخاص
التي تلك الصور صورها بعد مضي سنة من السنين المذكوره وقال ايضا لما
كانت حركات الافلاك على النحو المدرك بالرصد وجب تكرار الوضع الفلكي
بعد مضي مدة سنة من السنين المذكوره لزم من ذلك التكرار تكرار الصور
الجسمانيه بدون تكرر الاشخاص بعد مضي المدة المذكوره اي لا تكرر النفوس
المجرده كما ذهب اليه بوذاسف التناسخي الذي استخرج احوال جميع السنة
المذكوره وحكم بطوفان نوح عليه السلام في منتصف السنه فان ذلك التكرار
باطل لاستلزامه العجز عن افاضة النفوس المجرده الجديده تعالى الله عما يقول
الظالمون علوا كبيرا بل انما يتكرر الصور الجسمانيه بدون تكرر الاشخاص
واستدل صاحب الاشراق على تكرار الوضع الفلكي بقوله تعالى والسماء ذات الرجع
هذا ثم لا يخفى ان بعض الاعلام من المتاخرين قد تصدى لبيان امتناع كون الاوضاع
بينها نسبا صميه بعد الاشاره الى بيان قول ذلك المنجم من تكرار الاوضاع الفلكيه

وتكرار الصور الجسميه وتكرار تعلقات النفوس والارواح بالابدان والاشباح
حيث قال قد حكم بوذاسف المنجم الذي هو رئيس المنجمين الذين هم شياطين الانس
بثلثه امور احدها تكرار الاوضاع الفلكيه وثانيها تكرار الصور الجسميه
السفليه التابعة للاوضاع بزعمهم وثالثها تكرار تعلقات النفوس المفارقه
من الابدان وصاحب الاشراق تبعه في الحكمين الاولين دون الثالث ثم قال
وكل من هذه الاحكام الثلثه باطل اما الاول فلان النسب بين ازمنه دورات
الافلاك لا ينحصر في النسب العدديه بل يكون بعضها صميه لان ذلك ادل دليل
على القدرة واعلى في الايجاد لانه يستلزم ان لا يتكرر وضع من الاوضاع و
وجب ان نعتقد في ايجاد الله تعالى ما هو الاعلى في القدره والحاصل انه على
تقدير كون نسبة زمان دوره كل فلك من الافلاك التي عددها ستة و
ستون الى كل من ازمنه دورات الافلاك الاخر عدديه وجب تكرار كل وضع
في مدة زمان هو تساوي ازمنه دورات تامه لكل فلك بحيث يحصل من ضرب
عدد تلك الدورات في عدد كان بازاء دورة ذلك الفلك عدد بعده جميع
الاعداد التي كانت بازاء دورات الافلاك المذكوره واما على تقدير كون
نسبة زمان دورة فلك من الافلاك الى زمان دورة فلك اخر صميه اي
لم يكن على نسبة العددين فيستحيل تكرار وضع من الاوضاع الغير المتناهيه
والنسبة المذكوره ممكن التحقق لان الزمان من المقادير وقد برهن في اقليدس

انه يمكن تحقق المقدارين بحيث لم يكن بينهما نسبة العددين واما استحالة
تكرار الوضع على المقدر الثاني فلانه اذا كان مثلا نسبة زمان دورة فلك
الثوابت الى زمان دورة خارج المركز للشمس نسبة لم يتحقق بين العددين
استحال تكرار وضع الشمس بالنسبة الى الثوابت لانه لو تكرر الوضع لوقع بين
ذينك الوضعين المختلفين في الزمان المتحدين بالحقيقه زمان تعدد
كل من زماني دورتي حركتي فلك الثوابت والخارج المركز المذكور التامين لزم
من ذلك كون زماني تينك الدورتين متشاركين لكونهما مشاركين للزمان
المذكور الذي يقدرانه فلزم ان يكون النسبة بينهما نسبة عدديه بناء على ما تقدم
وقد فرض ان النسبة بينهما غير عدديه هف واما وجوب تكرار الوضع على التقدير
الاول فلانه اذا فرض مثلا اربعة افلاك بحيث يكون نسبة زمان دورة حركه
احدها الى زمان دورة حركه واحد من الثلاثه الباقيه كنسبة الثلاثه الى الاربعه
ونسبة زمان دورة حركة الفلك الثاني الى زمان دورة حركة الفلك الثالث
كنسبة الاربعة الى التسعة ونسبة حركة زمان الفلك الثالث الى زمان
دورة حركة الفلك الرابع كنسبة السبعة الى العشره لزم تكرار الوضع في تلك
الافلاك في مدة زمان يقدره زمان دورة الفلك الاول بعدد احاد العدد
الذي اذا ضرب في العدد الذي بازاء زمان دوريه وهو ثلاثه حصل العدد الذي
بعده الاعداد الاربعة المذكوره التي يكون بازاء ازمنه الدورات الاربعة المذكوره

وهو اربع مائة وعشرون وعدد هذه العدة هو مائة واربعون لانه اذا تحرك
الفلك الاول من الافلاك المذكوره المفروضه دورات تامه ايضا عددها
عدد مائة واربعون تحرك الفلك الثاني دورات تامة ايضا عددها عدد بعده
الاربعة التي هو بازاء زمان دورة حركة الفلك الثاني العدد المذكور الذي هو
اربعمائة وعشرون وهو مائة وخمسة لان نسبة زمان دورة حركة الفلك
الثاني الى زمان دورة حركة الفلك الاول كنسبة الاربعة الى الثلثه ونسبة زمان
دورة حركة الفلك الاول الى زمان دورات تامة له بحيث يكون عددها
مائة واربعين كنسبة الثلثة الى الاربعة مائة وعشرين فبالمساواة المنتظمة نسبة
زمان دورة حركة الفلك الثاني الى زمان دورات تامة لحركة الفلك الاول
بحيث يكون عددها مائة واربعين كنسبة اربعة الى اربعمائة وعشرين وهو
واحد من مائة وخمسة ففي زمان تحرك الفلك الاول دورات تامة عددها
مائة واربعون تحرك فيه الفلك الثاني دورات تامة عددها مائة واربعون
تحرك فيه الفلك الثاني دورات تامة عددها مائة وخمسة وتمثيل النسبتين
المذكورتين انه في زمان تحرك الفلك الاول دورات تامة عددها مائة واربعون
تحرك الفلك الثالث دورات تامة عددها ستون وهو عدد بعده
السبعة التي بازاء زمان دورة ذلك الفلك العدد المذكور الذي هو اربعمائة
وعشرون وانه في ذلك الزمان الذي هو زمان دورات الفلك الاول التي

عددها مائة واربعون تحرك الفلك الرابع دورات تامه عددها اثنان واربعون
وهو عدد معين بعد العشرة التي هي بازاء زمان دورة حركة الفلك الرابع العدد
المذكور اي اربعمائة وعشرون فيكون موضع الافلاك الاربعة المذكوره في طرفي
الزمان المذكور اي زمان دورات الفلك الاول التي عددها مائة واربعون
وضعا واحدا بعينه وهو المطلوب وبوجه اخصر لما كانت نسبة زمان
دورة كل فلك من الافلاك الثلثة غير فلك الاول المفروض الى زمان دورة
الفلك الاول كنسبة العدد الذي هو بازاء دورة ذلك الفلك الى العدد الذي
هو بازاء زمان دورة الفلك الاول ونسبة زمان دورة الفلك الاول الى
زمان دوراته التامه التي عددها مائة واربعون وهي من امثال العدد الذي
هو بازاء زمان دورته في العدد الذي يعد جميع الاعداد الاربعة المذكوره
وهو اربعة وعشرون كنسبة العدد الذي بازاء دورته وهو ثلثة الى العدد
المعدود بالاعداد المذكوره اي اربعمائة وعشرون فالمساواة المنتظمه نسبة
زمان دورة كل فلك من الافلاك الثلثة المذكوره الى زمان دورات الفلك
الاول التامة التي عددها مائة واربعون وضعا واحدا بعينه وهو المطلوب
وقس على الباقي من المذكورين بيان المطلوب فيما زاد على الاربعة ولما ثبت
انه على تقدير كون النسب بين ازمنة دورات الافلاك صميه استحال تكرار
وضع ما من اوضاعها وجب الاعتقاد بان النسب بينها جميعا او بين بعضها

صميه

صميه لكونه اتم واعلى واكمل في القدرة فوجب الحكم ببطلان الحكمين الاخرين المتفرعين
على ذلك التكرار وهو اعاده الصور الجسمانيه والنفوس المجرده كما توهم بوادف
واما متمسكات صاحب الاشراق فضعيفه واما ما هو باعتبار الرصد
وضبط المنجمين حركات الافلاك فهو ايضا ضعيف لان امور الرصد انما هي
بالتقريب في النسب الحقيقيه لا تدرك بالرصد فربما كانت النسب صميه ولم يدرك
بالرصد واما قوله تعالى والسماء ذات الرجع فهو انما يدل على رجوع مثل الوضع
في اكثر الامور ولا يدل على رجوع مثل الوضع الاول في اكثر الامور ولا يدل على رجوع
الاول بعينه كما ذهب اليه هذا الفيلسوف   الشارح ولي في اكثر هذا الموضع
نظر قال صاحب الاشراق في التلويحات ان لكل من البله والصلحاء والزهاد سعادة
بحسبه ثم ذكر ما قال الشيخ ههنا واورد عليه الايراد الذي اشار اليه الشارح
المحقق ههنا وذلك حيث قال واما ما يقال من ان في الهواء جرم مركب من البخار
والدخان موضوعا للتخيلات بعض لنفوس البله ليحصل لهم سعادة وهميه
وكذلك لبعض الاشقياء شقاوة وهميه فهو كلام لا اصل له اذ ما هو في الهوا
لا يبقى فيه اعتدال قريب من النار فيحلله بسرعة الى جوهره وان كان دون
في الهواء فاما ان يتحلل بخارا او ينعقد بردا وليس جرم يحفظ ويعلب عليه
اليبس ليحفظ عن التبدد ويمنع غيره عن ممازجته وتعين فيه محل التخيل واشكالا
به ولا من جوهر يابس يحفظ عليه الصور وبطبعه يقبل هذا ولا يخفى ان الحق الحقيق

ما في الاخبار والاحاديث من وجود ابدان مثاليه برزخيه متوسطه بين الكثائف
الهيكلين لهذه الاجسام العنصريه والابدان الهيولانيه وبين اللطائف العرفيه
وهي مع ذلك شبيهه بهذه الابدان صورة وشكلا ثم اعلم ان الناس من المتقدمين
والمتاخرين اختلفوا اختلافا شديدا في كيفيه حال النفس بعد خراب البدن
وفنائه وقطع تعلق النفس عنه هل يبقى جميعها مجردة عن الماده بعد الموت
او يكون البعض مجردا عن الماده والبعض متعلق بالمواد الجسمانيه او يكون جميع
النفوس متعلق بالمواد الجسمانيه البدنيه فهم على ثلثة مذاهب فالمعلم الاول وجميع
اتباعه من المشائين يزعمون ان النفوس الانسانيه بعد المفارقة تجرد جميعها
عن المواد البدنيه اما السعداء الكاملون فيتصلون بالمحل الاعلى والمقام
الاسنى وهو عالم العقل المحض وينالون من تلك اللذات العقليه والابتهاجات
الروحانيه ما لا عين رات ولا خطر على قلب بشر ويستمرون على ذلك ابدا الى
غير نهاية واما الاشقياء الناقصون محجوبون عن الانوار العقليه والاشعه
القدسيه والابتهاجات الروحانيه لظلمة نفوسهم وكدورتها وجهلهم
من ادراك حقائق الاشياء والموجودات على ما هي عليه وسقي كذلك ابدا
في ظلمه هذا الحجاب في العقاب وهو عذابها الاليم وجحيمها الدايم المقيم
وعلى قول بعضهم يزول عنهم العذاب بعد احقاب لزوال تلك الهيات الرديه
التي كانت موجبه لذلك الحجاب والمقتضيه لحصول العقاب واما القائلون

تج

تجرد بعض النفوس دون البعض الاخر فهم القائلون بتناسخ ارواح الذين
لم يجردوا عن المواد بحسب الهيات التي لهم دون الارواح التي تخلصت بالتجرد
الى عالم العقل الصرف واما القائلون بعدم تجرد النفوس بعد المفارقة فهم
المعروفون بالتناسخ وهم الذين يزعمون ان النفوس جزئيه دائما الانتقال
في الحيوانات ثم ان الشيخ السهروردي قد اختار في بعض مصنفاته المذهب
الاول فشرع بعد ذلك الى ابطال التناسخ وانما ذهب اليه المص لما توقف عليه ابطاله
ايضا فشرع بعد ذلك الى ابطال التناسخ قال الشارح كما لا يخفى وعسفا
من المس الظاهر ان الشيخ اثبت ههنا الشوق لجميع الاشياء سواء كان ذلك
اراديا او طبيعيا ومن ههنا ترى القدماء انهم يثبتون للهيولى شوقا الى الصوره
وللطبيعيات غايات ولعل المراد من شوق الهيولى استعدادها القبول
الصور ولعل ما وقع عنه ههنا ينافي بظاهره ما وقع عنه في طبيعيات الشفا
بقوله وقد بعد كرنه هذا الموضع حال شوق الهيولى الى الصورة وتشبيهها
بالانثى وتشبيه الصوره بالذكر قال وهذا لست افهمه اما الشوق النفساني
فلا اختلف في سلبه عن الهيولى واما الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون
انبعاثه على سبيل الاشتياق كما للحجر الى السفل ليستكمل بعض بعضه له في اسه
فهذا الشوق انه بعد عنه ولقد كان يجوز ان تكون الهيولى مشتاقة الى
الصوره لو كان هناك خلو عن الصور كلها او ملال في صورة قارسها و

فقدان القناعة بما يحصل من الصور المكملة اياها نوعا وكان لها ان تتحرك
بنفسها الى اكتساب الصورة كالنجم في اكتساب الاين ان كان فيها قوة
محركة وليست خالية عن الصور كلها ولا يلحق بها الملال للصورة الحاصلة
فتمل في بعضها او رفضها فان حصول هذه الصورة ان كان موجبا للملال
لنفس حصولها وجب ان لا اشتاق اليها وان كان لمدة طالت فيكون
الشوق عارضا لها بعد حين لا امرا في جوهرها ويكون هناك سبب بوجه
الى اخر ما ذكره هناك وبالجملة ان الشوق عندهم هو الحركة الى تتميم كمال اما
عقلي او ظني او غيرهما ولكل مشتاق لابد وان يكون المشتاق حاضرا من وجه
غائبا من وجه اخر ويكون المشتاق قد نال شيئا من جهة حضوره وغاب شيء
من جهة غيبته فيصح ان يكون الهيولى من حيث محليتها للصورة مشتاقة
اليها باعتبار وجودها فيها بوجه وعدمها فيها بوجه وذلك باعتبار
قيام الامكان الاستعدادي بها قال المصنف اصل سعي كل شيء الخ قال ارسطاطاليس
اللذة في المحسوسات هو الشعور بالملايم وفي المعقولات الشعور بالكمال
الواصل اليه من حيث يشعر به فالاول ملتذ بذاته لانه يعقل ذاته على كمال
حقيقتها واشرفها واخلا عن ان ينسب الى الله تعالى لذة انفعاليه بل ايجابية
يسمى ذلك بهجة وعلا وبهاء فهو عاشق لذاته فحسب معشوق لذاته ولغيره
وهو تعالى منزه عن الشوق دون غيره من الموجودات فان العشق عند الحكما

هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما فيشترط فيه حضور المعشوق
للعاشق والواجب لذاته لما كانت حاضرة لذاته ازلا وابدا غير غايبة عنها
فما صح اطلاق لفظ العشق عليه قال الشارح والبسل المنع والحبس
نسبة النفوس الانسانيه الى العلوم نسبة العاشق الى المعشوق الذي
يكون بينهما مسافة طويلة ومع ذلك ان فيها قلل الجبال وفي قطعها كثيرا من
الملال وفي عدم البعد عن الوصال وفيه من الوبال وعلى التقديرين سعب اما على
الاول ففي قطع المسافة واما على الاخير ففي عدم الاصابة ثم انه على احد هذين
الشقين يكون سالما وعلى الاخر مستسلما اما على الاول عن افة الهجران واما
على الثاني الهلاك بحيث يسلك امواج الهموم ومن ههنا ظهر ان لوجه
تسميه العاشق بسلامان وجهين احدهما وصوله الى المحبوب وثانيهما
بعده عنه لكونه سالما عن الاحراق بنار الهجران على الاول مستسلما للهلاك على
الثاني واما تسميه العلوم والمعارف التي هي معشوقها الحقيقي بابسال لكونها
مهلكة بنار المحبة الواقعة فالمه بسبب المفارقة وفي هذه القصة موعظة
للنفس الناطقة في ترجيح الشوق الى ذلك العالم الروحاني على الشوق الى
هذا العالم الجسماني فاذا طلعت النفس على الحقايق الالهيه وعشقت
الانوار الروحانيه واشتد شوقها الى النور الاعلى الربوبي وتطهرت من
محبة القوى البدنية فاذا فارقت البدن شاهدت في الحال عالم النور

ومعدن السرور وانجذبت اليه وجذبتها الى عالمها فتخلص اليه بالكليه
وانعكست عليه الاشراقات الغير المتناهيه من النور الاول بلا واسطة
وبها ومن كل واحد من الانوار المجرده بغير واسطة ومن كل واحد من النفوس
المفارقة الغير المتناهيه مرارا غير متناهيه فتحصل لها لذات غير متناهيه
وابتهاجات مستمرة غير منصرمة وكذا كل نفس لاحقة يلتذ بالنفوس السابقة
وهي ايضا يلتذ باللواحق من النفوس المفارقة فتلتذ لذة غير متناهيه وهذه
الاشراقات العقليه النوريه تزيد في حسنها وجمالها ترشدك اليه قوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة لكونها غير غاسقة ولا محجبة
عنها لكون هذا الوقت يوم تبلى السرائر فهم ينظرون الى اربابهم وجوه
المفارقة وكل نفس كلها وجه وعين فائزين بنعيم ابدي وسرور سرمدي في
حضرة جلال رب العالمين كما يرشدك اليه قوله سبحانه في مقعد صدق
لا يتطرق التنبيهات الوهميه اليهم عند مليك مقتدر فيلتذون بنور الحق
الساطع عليهم كما تشهد به كريمة اخرى وهي قوله تعالى يسعى نورهم بين ايديهم
وبايمانهم ولهم فيها ما يشتهون ويطلبون من اللذات الروحانيه و
الاشعة الربانيه المجرده عن عوارض الهيولى وعن مزاحمة القوى فهم في حضرة
ربهم اخوان على سرر درجات الجلال متقابلين لهم السباحة الحقيقيه
في بحر النور والطيران الحقيقي في فضاء الملكوت لا يتجدد عليهم حال ولا تغير

حينئذ

ولايمسهم فيها نصب ولا لغوب فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين و
ينشئكم فيما لا تعلمون فانكم محجوبون بحجب الهيولى وبالجملة انه تعالى بالغ في الاخفاء
المذكور بما يمتنع عليهم الاحاطة وحقيقته على ما هو عليه وانما الاخفاء
بها استكمال الانسان كليا قوتيه النظريه والعمليه ولا تقتصر على تكميل احدى
القوتين لحرمه عما ترتب على تكميل الاخرى منهما فتلك اللذة المهياة للنفوس
الناطقة بعد خراب البدن لذة لا تشبهها بهجة حسية فانية وسعادة موبدة لا
تشبهها سعادة دنيويه متقضيه عجل رحمك الله تعالى باشد حيث ليلحق بسعادتها
لا معنى يذكرها مقال ولا يرتقي اليها بالتصور وهم وخيال صر والى ربك فيرى
السموات مطويات بيمينه وبرزوا لله الواحد القهار هنالك الولاية لله
الحق فسلام على نفس قربت من مبدئها بانقطاع علايق الناسوت سلام الله
على ذات هبت عليها رياح الملكوت واشوقاه الى الاشراق القدسي واسفا
على العالم العقلي قال الشيخ في قصيدة منه بهذه الابيات قال الشاعر ان كان
ارسلها الاله لحكمة ؛ طويت عن الفطن اللبيب الاورع ؛ وثم في كل الامور
السراير ؛ يستعجز عن ادراكه كل عاقل ؛ فهبوطها ان كان ضربة لازم ؛ ليكون
سامعة لما لم يسمع ؛ هجعت وقد كشف الغطاء فابصرت ؛ ما ليس يدرك
بالعيون الهجع قال الشارح من حسن الاحاجي جمع احجية وهي اللغز قال
الشارح بعض افاضل خراسان يعني به نظام الدين افضل الخالجري قال

الشارح الجرهمى افيد من قبيلة جرهم بضم الجيم وسكون الراء حى من العرب فى قول
من اليمن وهم اصهار اسمعيل على نبينا وعليه السلم والاصهار اهل بيت المراة كما
الاختان اهل بيت الرجل ومن العرب من يجعلهم كلهم اصهارا ومن
الاصمعى الاحما من قبل الزوج والاختان من قبل المراة والاصهار يجمعهما لا
يقال غير ذلك وعن ابن الاعرابى نحوه قال الشارح فطالب الحق لزمه فى الابتدا
الخ افيد انما قال فى الابتداء لان صرف اللفظ الى ما سوى الموجود الحق انما يقطع
طريق السالك ويهدم صومعة المعرفة وعنان السعادة فى بادئة الامر فى
عنفوان السلوك واما بعد اوان الانتهاء وعند استواء تسوا الكمال فى
البلوغ الى محط الرحل فى مقر اليقين والقرار فى بطنان البحبوحة من دار
العرفان والولوج فى حرم القرب والورود والوغول فى روضة الوصل والشهود
بالنظر فى اى شى كان باب من ابواب المعرفة وشان من شئون العرفان اذ لا
يكون ثمه التفات لفت شى من قطان عالم الامكان من حيث ذاته وانيته
ومهيته وهويته بل انما من حيث انه ظل ما من اظلال الموجود الحق مجعول
ما من مجعولات الفعال المطلق وهو حل العارف منطوق لسان لحظه وشهوده
ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله وبالجملة العارف لا يوثر شيئا على معرفة
ربه ولا يشخص بصر الاشطر صقعه وتلقا حرمه ولا يلتفت لفت امر الا وهو تلقاء
تجاه قدسه ووجاه جنابه ولا يستحق العشق والحيوة والزهد والعبادة والبهجة

والسعادة الا لهذا الغرض الذى هو سيد الاغراض وهذا المطلب الذى هو سيد
المطلوب قال المص وعند العارف نزه مما شغل سره عن الحق فى عنفوان
السلوك وتكبر على كل شى غير الحق فى تسواء العرفان ومن بدائع الحكم فى الكلمات
الرضوية الولوية العلوية فى نهج البلاغة المكرم على مصدرها شرايف الصلوة و
كرايم التحية عظم الخالق عندك يصغر المخلوق فى عينك قال المص لبحرها بالتعود
تفعيل من العادة والجار مجرور متعلق ببحرها على الاسناد الى الفاعل وهو
العادة اى عادة العارف برياضته همه وقواه بحرها بتعويده اياها
باسغاء بهجة التسبيح والتقديس وايثارها على مبتغاتها الحقيرة الخسيسة فى
عالم الزور عن جنبه الغرور الى جناب الحق حتى يصير المسالمة والتسبيح لملكتها
الراسخة وهجيراها الثابتة فهذا سبيل قول الشيخ فى معناه ومغزاه واما مسلك
الشرح فى تحريره وتقريره فكما تراه ولعلك لا تكون لا تستحسنه ولا ترتضاه قال
الشارح مع من ذلك الهرج الهرج الفتنة والاختلاط وقد هرج الناس
يهرجون بالكسر قاله فى حديث اشتراط الساعة يكون كذا وكذا ويكثر الهرج
قيل وما الهرج قال القتل واهل الهرج الكثرة فى الشى قال الشارح والتميز
بين الخير والشر عقلى يعنى العقل مستقل بالتميز قال الشارح والجواب على الصحيح
حاصل جواب اختيار الثالث كما فى الاشارات النظر الى غاياتها قال الشارح فليس
كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل يعنى لا نم ان ذلك من قبيل الصلاح

الكل دون البعض واما فى الثانى فلانا لا نم ان العقل كاف فى الضرر بل العقل
بواسطة انضمام المعجزات القولية والفعلية يحرم بصدقه قال الشارح و
اقوله بيان اى فى بيان جواب ما قال الامام لانا لا نم ان الارادة فى البارى ما
ذكرتم ولا نسلم استكمال المريد بارادة الله تعالى وسنه ظاهر قال الشارح من ذلك
القبيل كما مر من ان الانسان مدنى بالطبع محتاج الى المعاوضة ومقارضة بينهم
فاذا كانوا مجبولين بالخير فلم يتوجهوا الى ما يسطم بر احوال معاشهم ولكن الحق
ان قوله ما مر اشارة الى ما فى اواخر النمط السابع بقوله اشارة الى الامور الممكنة
قال المص من الرجس فى غاية الوثاق العروة الوثقى لعله يكون مداوى بقوله فى الا
العروة الوثقى الى ان المكفور به المعبر عنه بالطاغوت فى سيد الايات الذكر
الكريم هو جملة ما سوى الله سبحانه وهو عالم الجواز بقضه وقضيضه وصغيره
وكبيره وعلى هذا السبيل ولعله صراط الله المبين وسبيله المستبين سرنا
فى كتاب التقديسات والله سبحانه اعلم بسطوع وجهه العظيم واسرار كلامه
الحكيم سبحانه لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم كذا افيد قال المص
ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له الخ يعنى الدرجة السابعة المذكورة انما يكمل
ان النفوس ما دامت فيها يتيسر لها هذه المعارف حينا دون حين فى تدريج
وهذا هو الدرجة الثامنة قال الشارح وهو غير مطابق للمتن وذلك لان
الشيخ صنون قوله بان العارف لا ينحصر الى ان قال فانه مستبصر بالله

فى القدر ثم انا لو قطعنا النظر عن عدم انطباقه عليه نقول ان المعروف الحسن
الصادر من غير قبله غير معقول لانه اعطى كل شى ما يناسبه باستعداده فى
استحقاقه القريب كل ما سالتموه بلسان استعدادكم بحسب دعوتكم قال
المص من القوة المرزوفية المرزوهنا اما بمعنى الماخوذ على ما فى النهاية الاثير
فى حديث سراقة من جشم فلم يرزونى شيا اى لم ياخذا منى شيا وما رزانا من ابلك
شيا اى ما اخذنا منه حديث ابن العاص واجد نحوى اكثر من ربزئه الحدث
اى اخذ اكثر ما اخذ من الطعام واما بمعنى الذى يصيب خيرا اسد على ما فى
صحاح الجوهرى ودرات الرجل ادروه دروا مرزئة اذا اصبت منه خيرا
ما كان ورجل مرزو اى كريم يصيب الناس خيره واما اخذ من الرزء والا در
بمعنى النقص والاسقام كما وقع للفاضل الشارح والشارح المحقق المحصل فبعيد
عن درجة التحصيل جدا وان كان الاخذ من الشى الجسمانى مستلزما الاسقاص
مقداره قال الشارح باعتبار حصول الاطلاع المذكور فانا سمعنا كثيرا وقوع
هذه الخوارق من الاوليا قال الشارح احدهما كلى والاخر جزئى اما الجزئى فكما
يتصور ان الكواكب الفلاني يصل الى الموضع الفلاني واما الكلى فكما يتصور
كلما وصل ذلك الكوكب الى ذلك الموضع يحدث فى العالم العنصرى كذا وكذا
فيعلم بواسطة الراسمين ما يحصل فى عالمنا قال الشارح بين الصفين اى
بين ما لا يوجد فى الخارج وبين ما يشاهد المرضى لان الاول لا يجوز ان يكون موجودا

مطلقا الآية ولا في شيء من القوى فلا يكون مشاهدا اصلا وذلك بخلاف
ما عليه الامر الثاني لانه وان لم يكن موجودا في الخارج لكنه موجود في قوة من
القوى كالحس المشترك مثلا فاذا تقرر هذا فنقول ان نفي الوجود الخارجي
عن الشيء لا يستلزم نفي الوجود المطلق عنه فما ذكره الشارح الفاضل فهو مردود
مع قطع النظر عن معارضته بما عارض به الشارح المحقق الحاصل ان ما
تراه اشار الى المعارضة اولا والى الحل ثانيا قال الشارح وما ذكره فصل مفرد
لح لعل هذا اشارة الى ما سبق من القول بان القوى الجسمانية متجاذبة
الى آخره بما حاصله انه لا يلزم من كون الصغير محلا للكبير ان يكون محلا لان
لا يجوز ان يكون التمانع بينهما تمانع الاجتماع في محل فاندفع ما قاله الشارح من
ان لقائل ان يقول الصغير اما ان يقبل الصورة الكبيرة من غير وقوع التشويش
فيها او لا يقبل فان كان الاول لم يلزم من قبول الحس المشترك للصور الصاعدة
اليه من الحواس الظاهرة ان لا يتسع للصور الصاعدة اليه من الخيال وان كان
الثاني استحال ان يكون محل الاشباح العظيمة القوة المرتسمة في البطن المقدم
من الدماغ مع صغره انتهى بما حاصله الايراد على ان كون الحس المشترك
تمانع عن ان يقبل ما هو في الباطن وهو الاستقبال للصور المحسوسة الخارج
ووجه الدفع جواز ان يكون محلا للصورة الكبيرة مع انه لا يجتمع فيه الصورتان
من صنفين فتدبر قال المص اشار انه قد يستعين الى قوله هو الى بحث

جو

جدا قال الشارح والشد الحثيث العدو المسرع الاهذوب السريع مكان المسرع
فان المسرع هو الذي اشتد في العدو ويكون عدوه حثيثا اي سريعا في الاساس
شد في العدو واشتد والشد العدو والتشديد في المفردات شد فلان
واشتد اذا اسرع في العدو ويجوز ان يكون من قولهم شد حزامه للعدو وكما يقال
القى ثوبه اذا طرحه للعدو وان لم يكن من قولهم اشتدت الريح قال الشارح
وفلان يكافح الامور المكافحة هنا ليست هي من قولهم فلان يكافح الامور
اذا باشرها بنفسه بل هي بمعنى مقابلة الشيء ومواجهته على الصراحة فقد قال
في اساس البلاغة كافحه لاقاه مواجهة من مفاجاة وهيئة كفاحا وكافحوا
في الحرب ضاربوهم تلقاء الوجوه وتكافحوا وتكافحت الكماة وكافح بعضهم
بعضا وفي مجمل اللغة كافحته مكافحة قابلته وكلمت فلانا كفاحا اي وجهه
الى وجهه ومن ذلك المكافحة في الحرب قال الشارح الخرق ما يقابل
الرفق الخرق بضم الخاء المعجمة واسكان الراء هنا بمعنى
الحمق والجهل وخفة العقل و
طفافة الفطنة لا بمعنى مقابل
الرفق كما حسبه الشارح
وذلك الحسبان منه
عجيب جدا فتدبر
تمت

تاریخ ابتداء این تصنیف که مولانا ذهنی فرموده است

کفت این نسخه خجسته نام ∴ ببیان فصیح با فرجام
کحل الابصار نام من کرد است ∴ آنکه در فن حکمت است بنام
سید احمد که جاودانی باد ∴ بجواد مفضل منعام
چون نباشم بلی بنام که من ∴ بر اشارات بوعلی سینام
سال تاریخ من ز من بشنو ∴ سرمه چشم مردم بینام

تاریخ دیگر جهت افتتاحش

این نسخه که شد ز فیض فضل جبار ∴ هر لفظ از او غیرت در شهوار
کحل الابصار بود از آن تاریخش ∴ کحل الابصار گشت و رمز الاسرار

تاریخ اتمامش

شد از کحل بصر چشم اشارات آنچنان روشن ∴ که شد خط شعاعی خط او در چشم نابینا
رقم زد منشی توفیق در تاریخ اتمامش ∴ از این کحل البصر کردد منور دیده دلها

تاریخ دیگر برای اتمام شرح را سلمه الله تعالی فرموده است ١٠٣٦

احمد سمی جد خود آن صاحب دین ∴ برداشت نقاب از رخ شک و ز دید
جستم ز اشارات چه تاریخ گفت ∴ کحل البصر دانش احمد کز دید

تاریخ دیگر که در قانون پناه مولانا ... ابن اسطرلاب فرموده

فخر علما زبده اولاد رسول ∴ کوهست ز اسرار الهی آگاه

سید احمد که فطرت عالی او ∴ چون مهر ز نه اوج کرد و فتح خرگاه
کحل الابصار نسخه انشا کرد ∴ مانند فیض آسمانی دلخواه
هر نقطه از آن داغ دل افلاطون ∴ هر نکته از آن زینت قانون و نجاة
چون گشت تمام عقل تاریخش گفت ∴ زیبا تحفه بود ز اسرار الله

تاریخ اتمامش ١٠٣٥

سید احمد ز نور رحمت حق ∴ طرح این نسخه از بصیرت کرد
سال اتمام این کتاب از آن ∴ کحل ابصار اهل رحمت کرد

